Víctor Gómez Pin

# EL DRAMA DE LA CIUDAD IDEAL

taurus bolsillo

La utopía de la Ciudad Ideal puede enunciarse más exactamente como utopía de la Ciudad Platónica. Para el filósofo griego era el horizonte fundacional sobre el cual se inscribe la totalidad de las actividades que, como platónicos, para bien o para mal, desarrollamos: nuestra ética, nuestra ciencia, nuestra producción y hasta nuestras operaciones artísticas o estéticas. Por su carácter de utópica, la Ciudad Ideal no se deja subsumir bajo las categorías que fundamentan y dan vida a la razón y se opone a la ciudad sensible.

Los diálogos platónicos son pieza clave en las bibliotecas alejandrinas, las escuelas medievales y los centros intelectuales del Renacimiento. En el horizonte de nuestra cultura se sigue vislumbrando, siglo tras siglo, la Atenas bien ordenada y feliz, copia privilegiada de la Ciudad Ideal, que se constituye en fundamento y justificación de todas las dimensiones de nuestro ser. La Ciudad Ideal motiva nuestros sentimientos afectivos y justifica incluso nuestra propia muerte.

Pero Platón no llevó su pensamiento a sus últimos extremos, se negó a mirar realmente el campo eidético y reconocer la existencia de lo indeterminado, lo caótico, la alteridad y el mal. El paso siguiente lo asume con más de dos mil años de distancia otro pensador, el más grande y consecuente de los platónicos, Hegel, que se planteó redondear la obra empezada por la filosofía clásica griega: elevar el platonismo de proyecto a sistema, pasar de la *filo-sofía a Sofía*.

Los diálogos platónicos son pieza clave en las bibliotecas alejandrinas, las escuelas medievales y los centros intelectuales del Renacimiento. En el horizonte de nuestra cultura se sigue vislumbrando, siglo tras siglo, la Atenas bien ordenada y feliz, copia privilegiada de la Ciudad Ideal, que se constituye en fundamento y justificación de todas las dimensiones de nuestro ser. La Ciudad Ideal motiva nuestros sentimientos afectivos y justifica incluso nuestra propia muerte.

Víctor Gómez Pin

4

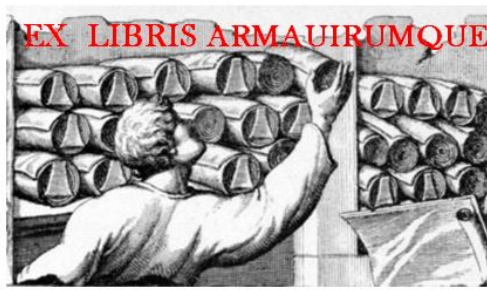
EL DRAMA DE LA CIUDAD IDEAL

taurus bolsillo

*Víctor Gómez Pin*

# EL DRAMA DE LA CIUDAD IDEAL

EX LIBRIS ARMAUIRUMQUE



*taurus* *bolsillo*

TAURUS

© 1974, Víctor Gómez Pin
© De esta edición:
Santillana, S.A. (Taurus), 1995
Juan Bravo, 38. 28006 Madrid
Teléfono (91) 322 47 00
Telefax (91) 322 47 71

ISBN: 84-306-0072-8
Depósito legal: M-31.956-1995
© Diseño de colección: Miriam López y Jesús Sanz
© Ilustración de cubierta: Sean Mackaoui
La fotografía de la página 149
es gentileza de Eduardo Chillida

Todos los derechos reservados.
Esta publicación no puede ser
reproducida, ni en todo ni en parte,
ni registrada en o transmitida por,
un sistema de recuperación
de información, en ninguna forma
ni por ningún medio, sea mecánico,
fotoquímico, electrónico, magnético,
electroóptico, por fotocopia,
o cualquier otro, sin el permiso previo
por escrito de la editorial.

# ÍNDICE


Prólogo a la presente edición ..... 13
I. En el origen... memoria y catástrofe..... 19
II. Génesis platónica del mundo ..... 33
— Inserción de la verdad en el mito ..... 36
— Aproximación al campo eidético (estatuto pre-demiúrgico de lo divino) ..... 39
— Lo irreductible a la idea ..... 46
III. Visión del campo eidético ..... 55
— Presencia y privilegio de la alteridad ..... 57
— Consideración de lo Mismo ..... 60
— Consideración de lo Otro ..... 60
— El drama de la Ciudad Ideal..... 66
IV. De *El sofista* a Hegel (La aventura del platonismo heterodoxo) .... 71
V. Ante el sepulcro vacío ..... 93
VI. Complemento: Aristóteles frente al doble mundo de Platón ..... 101
— Estatuto de lo real frente a la antítesis eternidad-devenir ..... 104
— Eternidad sin contenido de la mera forma . 106
— Materia: eternidad de lo indeterminado .. 107
— Forma en devenir: lo ontológicamente concreto ..... 110
Epílogo: Visión de Pedro Nolasco ..... 113


* * *

*Postcriptum:* de la forma
intrínsecamente perturbada ..... 119
— Conocimiento y catástrofe ..... 121
— Filía de la forma y filía de la matemática.. 123
— Forma más allá de la semejanza..... 129
— El bien y la matemática ..... 133
— Del intelecto calculador
al intelecto topológico ..... 134
— Instrumento matemático
e intuición artística ..... 137
— Campo eidético y clasificación *a priori*
de las funciones designativas de formas ..... 139
— Forma y dimensión perdida ..... 142
— Forma y plegatura ..... 144
— La forma intrínsecamente perturbada..... 146

A MAURICE DE GANDILLAC,
teólogo desesperanzado y liberal

A RENÉ THOM,
topólogo del platónico campo eidético

La lógica constituye el sistema de la razón pura, el reino del pensamiento puro. Este reino es el de la verdad, la verdad sin máscaras, la verdad en sí y para sí. Cabe, pues, decir que el contenido de la lógica *es la representación de Dios considerado en su esencia eterna,* anterior a la creación de la naturaleza y de un espíritu finito.

HEGEL *(Ciencia de la Lógica)*

Los dioses, cual los hombres, han probado la decepción amarga.

SHELLEY

# PRÓLOGO A LA PRESENTE EDICIÓN

> *Nuestra tarea aquí es ante todo construir el* principio *de toda filosofía. Si se la conoce bien, se tiene la seguridad de que en el tiempo no ha existido más que una única filosofía. Por esto no os prometo nada nuevo, sino tan sólo proponeros con mis esfuerzos filosóficos restituir lo más antiguo y liberarlo de la incomprensión a la que lo han sometido los nuevos tiempos de la no filosofía.*
>
> HEGEL[1]

Confiados en que *«desde siempre ha habido sólo una filosofía»*, confiados en la aparente tautología según la cual *«cualquier filosofía a la que se llegue es siempre filosofía»*[2], y apuntando a adentrarnos en los vericuetos de tal disciplina, nuestra primera tarea es encontrar un instrumento que permita desenvolverse en la maraña de los textos y argumentos. Pues inherente a la actitud filosófica es un grado mínimo de confianza en que algo determinante para la condición humana constituye el objeto problemático de una reflexión común en la que cabe vin-

---

[1] Hegel, «Lecciones sobre Lógica y Metafísica de 1801-1803», en K. Rosenkranz, *Hegel's Leben,* Supplement zu Hegel's Werken, Berlín, Verlag von Dunder & Humblot, págs. 191-192.

[2] Hegel, «Einleitung» en *Die Geschichte der Philosophie,* Hamburgo, Hrsg. J. Hoffmeister, 1959, pág.124.

cular a Platón, Descartes, Leibniz o Husserl; algo presente tras todas y cada una de las sofisticadas construcciones de estos pensadores y que se restaura en las aporías mismas a las que en ocasiones sus obras parecen conducirnos.

Y precisamente por ello, consideramos relevante una clase particular de documentos (que, eventualmente, remiten a otros documentos que no se refieren directamente a la obra de los filósofos). En primer lugar, aquellos documentos que nos ponen sobre la pista del arranque, pues ¿cómo abordar algo sin saber a qué asunto responde, sin saber qué determinó su nacimiento? El primer paso en la aproximación a la filosofía es encontrar un texto que permita de entrada sumergirse en el problema, que nos ayude en la tarea de «reconstruir el principio».

Cabe desde luego dudar entre varios textos, pero tratándose del comienzo de la filosofía siempre será prudente dar la palabra a Aristóteles.

*Pues los hombres comienzan y comenzaron siempre a filosofar movidos por la admiración; al principio, estupefactos ante los fenómenos sorprendentes más comunes; luego, avanzando poco a poco y planteándose problemas mayores, como los cambios de la luna y los relativos al sol, a las estrellas y a la generación del universo. Pero el que se plantea un problema* (ὁ διαπορῶν) *o se admira, reconoce su ignorancia —por eso también el que ama los mitos* (φιλόμυθος) *es en cierto modo filósofo* (φυλόσοφός)*, pues el mito se compone de elementos que dejan estupefacto* (ὁ γὰρ μῦθος σύγκειται ἐκ θαυμασίων)*. De suerte que, si filosofaron para huir de la ignorancia, es claro que buscaban el saber en busca del conocimiento, y no por ninguna utilidad* (οὐ, χρήσεώς τινος ἕνεκεν)*. Y así lo atestigua lo ocurrido. Pues esta disciplina* (φρόνησις) *comenzó a buscarse cuando ya existían las cosas necesarias y las relativas al descanso y al ornato de la vida. Es, pues, evidente que no la buscamos por ninguna otra utilidad* (χρείαν ἑτέραν)*, sino que, así como llamamos hombre libre al que es para sí mismo y no para otro, así consideramos a ésta*

*como la única ciencia libre, pues ésta sólo es para sí misma* (καὶ αὐτὴν ὡς μόνην οὖσαν ἐλευθέραν τῶν ἐπιστημῶν. Μόνη γὰρ αὕτη αὐτῆς ἕνεκέν ἐστιν). *Por eso también su posesión podría con justicia ser considerada impropia del hombre. Pues la naturaleza humana es esclava en muchos aspectos; de suerte que, según Simónides, «sólo un Dios puede tener tal privilegio, aunque es indigno de un varón no buscar la ciencia a él proporcionada»* (ἄνδρα δ'οὐκ ἄξιον μὴ οὐ ζητεῖν τῆν καθ'αὑτὸν ἐπιστήμην)[3].

* * *

*El drama de la ciudad ideal* partió de una reflexión hace varios lustros en París con arranque en el equivalente platónico de este *estupor* aristotélico y el presupuesto de que efectivamente se hubiera alcanzado ya tanto lo necesario a la subsistencia como *«lo relativo al descanso y al ornato de la vida»*. Se suponía, en consecuencia, que el objetivo explícito del esfuerzo humano no podría ya ser otro que el alcanzar la inteligibilidad respecto a nuestro entorno y la plena lucidez respecto a nuestro destino. Es decir: el objetivo sería la aprehensión de las formas que nos determinan, el acceso al platónico *campo eidético,* al horizonte metafóricamente designado como *ciudad ideal* o, más adecuadamente, *ciudad de las ideas.*

Aproximarse, pues, a la ciudad de las ideas y describir lo contemplado... que se revela *no coincidir en absoluto* con la representación que nos ofrece un cierto platonismo ingenuo y, por así decirlo, edulcorado: un platonismo inclinado a estimar que una vida de orden

---

[3] *Metafísica,* A2 982b12-32. Respetamos la interpretación que de la frase final nos da García-Yebra (contrariamente a Tricot, Warrington y Goheke) de quien conservamos asimismo la traducción, excepto por lo que se refiere al término θαυμάζειν.

intelectual nos apartaría de la alteridad, la perturbación, la finitud y el devenir que pesan sobre la vida ordinaria.

Pues la cabal contemplación del campo eidético nos muestra que la forma, *eidos,* aquello que *cabe ver* (metáfora general de inteligir) está lejos de coincidir con el modelo estable que sólo por inserción en un exterior vendría a ser alterado o perturbado. No es preciso que la materia venga a diluir o corromper la pureza de rasgos de la forma, pues en rigor —o sea, contemplada en sus condiciones de posibilidad— la forma es intrínseca alteración, mutabilidad o corrupción: la mesa se particulariza en la multiplicidad de mesas irreductibles al molde; la forma se *deforma* sin salir de sí y sólo en tal deformación alcanza su verdad, es decir, su estabilidad.

* * *

Transcurrido largo tiempo desde la redacción de este libro, la idea central permanece inalterada. Sigue tratándose de aproximarse al universo eidético que alimenta nuestra tarea intelectual y mediatiza nuestras operaciones perceptivas. Y siempre a fin de mostrar que *la forma,* el soporte de nuestra percepción, no es figura inmóvil que escapa a lo evanescente, sino figura inmóvil de la evanescencia como tal: «reino de la ley» al decir de Hegel o *aquello cuya estabilidad es meramente estructural,* por utilizar los términos del pensador contemporáneo que ha marcado la reflexión situada como *postcriptum* en esta edición.

Mas si en el texto central del libro abordábamos el problema mediante una interpretación del diálogo de Platón *El Sofista,* leído a la luz de la hegeliana *Ciencia de la lógica,* hoy (y para llegar, como decíamos, a idénticos resultados) nos apoyaríamos asimismo en otras disciplinas: concretamente en ciertas disciplinas geométrico-topológicas cuyo interés se aleja progresivamente del estudio de las situaciones *regulares* para centrarse en el de

las situaciones *singulares,* es decir, en aquellas en las que *lo que está en juego es la emergencia de una forma.*

Señalemos, no obstante, que el planteo de la cuestión en términos contemporáneos trasciende con mucho el campo específico de las disciplinas matemáticas (o explícitamente matemáticas). Pues el artista que, más allá de la mera iteración de lo ya dado, apunte a recrear lo originario (¿y cómo no suponer que ésta es la aspiración de todo artista?) erraría su trayectoria complaciéndose en las situaciones regulares. Erraría desde luego el escultor que en sus construcciones aceptara sin reservas la aparente unicidad del ángulo recto, al igual que (reduciendo la complejidad de lo espacial a yuxtaposición de dimensiones lineales) se extravían esos demiurgos de ciudades ontológicamente erróneas que, desgraciadamente, son mayoría entre los arquitectos. En cuanto al pintor, múltiples son los indicios de la problemática que estamos evocando, concretizados en algunos de los momentos privilegiados de la historia del arte. Nos referimos a la representación de pliegues, eco de los contemplados bajo forma perturbada en una materia dada: plieges *de agua* o pliegues *de madera* que la mirada de Eduardo Chillida aprehende por doquier en las obras de Durero o Van der Weiden.

El arte ha dado privilegiado testimonio de la intrínseca pluralidad de la forma, de la imposibilidad de reducirla a modelo puro, que sólo eventualmente (y en razón de intervenir variables exteriores) pudiera llegar a alterarse. Así, en algún estudio de Leonardo da Vinci, al focalizar la mirada sobre determinado detalle, no sólo comprobamos que suprimiendo los pliegues *nada queda* (como Eduardo Chillida lo indica acerca de *La Crucifixión* de Van der Weiden) y que, desde luego, no se dan dos pliegues iguales, sino que además en el seno de un pliegue no hay dos *momentos* iguales. Y ello, no en razón de la imposible homogeneidad del material y de la permanente mutación de la mano del artista (aunque tam-

bién estos factores cuenten) sino esencialmente de que éste apunta a recrear la verdad de la cosa, la singularidad de la forma en la intrínseca pluralidad de sus epifanías.

*Ronda, junio de 1995.*

# EN EL ORIGEN... MEMORIA Y CATÁSTROFE

En cierta ocasión, coincidiendo con las fiestas en honor de la diosa Atenea, se reunieron los llamados Hermócrates, Timeo, Critias y Sócrates, más un quinto personaje cuyo nombre no nos es revelado. En el transcurso de la reunión, calificada de «banquete espiritual», el más viejo y sabio de los participantes, Sócrates, tuvo, al parecer, oportunidad de disertar ampliamente sobre un tema que para sus contemporáneos constituía a la vez el más elevado, el más difícil y el más apropiado «para celebrar dignamente y verdaderamente a la diosa»[1], a saber: cuál es para un Estado la constitución idónea y quiénes son, según ésta, los llamados a ejercer las funciones de mando. En opinión del ponente, la constitución ideal se caracteriza, entre otras cosas, por la división rigurosa del trabajo, la comunidad de bienes, la igualdad de sexos y, aspecto que será necesario volver a considerar, la regulación de los lazos entre hombre y mujer en función de criterios sociales, regulación que, sin embargo, deberá ser ignorada por los directamente interesados...

* * *

[1] *Timeo* 21b.

El lector habrá reconocido en lo que precede la temática originaria del diálogo de Platón, *Timeo.* La ponencia de Sócrates no la hemos oído directamente, ya que Platón no nos invita a asistir a la reunión mencionada, sino a una celebrada el día siguiente, cuyo punto de arranque constituye, sin embargo, un resumen hecho por el mismo Sócrates de lo anteriormente tratado; resumen que a su vez nos hemos esforzado en transcribir. Hecha esta precisión, intentemos recrear el clima de la segunda reunión; en palabras de Sócrates, segundo «banquete espiritual».

Ha de señalarse en primer lugar la ausencia de uno de los invitados, el personaje sin nombre del que hablábamos, víctima de alguna indisposición (ἀσθένειά τις), indisposición lamentable si, como algún intérprete del *Timeo* ha supuesto, este personaje es el propio Platón, el cual, por consiguiente, nos ofrecería una historia de segunda mano. Reducido así el banquete a cuatro participantes, Sócrates recuerda a los demás que en esta ocasión a él le corresponde el papel de invitado. Critias y Hermócrates deben pues asumir el papel de anfitriones, ofrecer a Sócrates un discurso o alimento espiritual. Ahora bien: ¿sobre qué debe versar este discurso? Naturalmente, en conformidad con las leyes de la hospitalidad, sobre aquello que sea más grato al invitado. Dejemos, pues, que el mismo Sócrates exprese su deseo: «Quiero que sepáis el sentimiento que he experimentado con respecto a la constitución que ayer me esforcé en describir: al contemplar, ya sea en pintura o en la realidad, hermosos seres vivos desprovistos de actividad, le invade a uno el deseo de verlos en movimiento y efectuando los ejercicios que parecen convenir a sus cuerpos. De la misma manera, y en lo que concierne a la ciudad ayer descrita, desearía oír que los combates que ha de mantener los sostiene (ἀγωνιζομένην), efectivamente contra otras ciudades, que se dirige como conviene a la batalla y que tanto en las operaciones de guerra

como en las negociaciones con los demás estados se muestra a la altura de la educación recibida por sus ciudadanos»[2].

Así pues, el deseo de Sócrates es oír de boca de los presentes una narración que cuente las vicisitudes de una ciudad ordenada en conformidad a la que él describió el día anterior, pero, sin embargo, determinada históricamente, situada en el tiempo y en el espacio. Sócrates, en su ponencia de la víspera, no nos había presentado la Ciudad Ideal (del orden del puro *Logos* y como tal invisible, autónoma, rica e inmutable), sino la ciudad *abstracta,* la ciudad que, constituyendo la copia más perfecta de la Ciudad Ideal, es, sin embargo, del orden de lo sensible, y por ello no realiza sus posibilidades más que cuando toma cuerpo, cuando se encarna en la historia. Que Sócrates no se refirió la víspera a la Ciudad Ideal, sino a una imagen de ésta, a un modelo sensible, aunque indeterminado, lo prueba el hecho de que en el pasaje que hemos transcrito se habla de rivalidades, de vivencia agónica, de movimientos, de compromisos..., términos todos ellos que, según el platonismo ortodoxo (del cual, en la parte positiva de este trabajo, nos constituimos en representantes), no pueden ser aplicados a las realidades puramente eidéticas (puramente lógicas, puramente inteligibles) ni, por consiguiente, a la Ciudad Ideal. Asimismo tan sólo porque el discurso de Sócrates no versa sobre la Ciudad Ideal puede justificarse un pasaje, ya aludido, en que la mentira y el engaño son considerados como métodos normales de gobierno: «A fin de que, en la medida de lo posible, los recién nacidos reciban una naturaleza perfecta, hemos decidido —recordémoslo— que los gobernantes maquinen secretamente los sorteos, de tal manera que, bajo apariencia de azar, correspondan a los mejores ciudadanos las mujeres más dignas, y a los

---

[2] *Timeo* 19b-c.

ciudadanos ruines las mujeres de su clase; de esta forma nadie reprochará nada a los gobernantes, puesto que todos atribuirán al azar la causa de su unión»[3].

En la Ciudad Ideal el engaño sería absurdo, porque allí la realidad del ciudadano coincide en extensión con la realidad de la ley, el ciudadano es «puro ciudadano» y, por tanto, no tiene interés alguno fuera del Bien de la Constitución; los futuros cónyuges de la Ciudad Ideal buscarían por ellos mismos el «partenaire» que mejor conviniera al Estado; inútil sería, pues, recurrir a la falacia de un falso sorteo. Todo ello sin tener en cuenta que en la Ciudad Ideal no tiene (como más adelante veremos) ningún sentido hablar de cónyuges, y menos aún de «cónyuges futuros». Movimiento, rivalidad, «agonía», compromiso y falacia constituyen, por el contrario, determinaciones imprescindibles desde el momento en que, ausentándonos de lo puramente inteligible, nos enfrentamos a una ciudad a la vez bien ordenada y exigiendo para su realización una encarnación en el tiempo. Lo que Sócrates espera de sus anfitriones es una precisa delimitación histórica de la ciudad así concebida.

El deseo de Sócrates encuentra satisfacción en Critias, quien tras la reunión de la víspera se acordó de una historia llegada hasta él a través de una larga tradición oral (ἐκ παλαιᾶς ἀκοῆς), historia que describe «grandes y maravillosas» hazañas realizadas por la ciudad de Atenas, que nueve mil años atrás poseyó «la mejor organización política de todas aquellas de las que bajo el cielo se tiene noticia (ὑπὸ τὸν οὐρανόν ἡμετς ἀκοὴν)»[4].

En esta historia olvidada y que contiene en sí misma la explicación de su olvido, ocupa tanta parte la descripción de la larga cadena de mediaciones, a través

---

[3] *Timeo* 18d-e.

[4] *Timeo* 23c-d.

de las cuales llega a Critias y a nosotros, como su contenido específico. Invitamos al lector a sumergirse en ella, de ser posible remitiéndose directamente a los pasajes correspondientes del *Timeo* [5] y, a falta de ello, aceptando el nuevo eslabón deformador que el que esto escribe añade a la cadena.

El Critias por nosotros conocido, presente junto a Hermócrates, Timeo y Sócrates en el «banquete espiritual» del que ya formamos todos parte, tenía como abuelo al también llamado Critias (que para diferenciarlo del anterior llamaremos «el viejo»), y como bisabuelo a Dropides, amigo éste del legislador Solón, «el más sabio de entre los siete sabios». Dada la amistad que unía a Dropides con Solón, solía este último ilustrar al hijo del primero narrándole las más edificantes hazañas del pasado. Critias el joven poseía además un hermano, Amynandro, brillante rapsoda y entusiasta de los versos de Solón. Pues bien, con ocasión de celebrarse el día de Cureotis (fiesta equivalente a lo que significaría para los muchachos actuales la celebración de su mayoría de edad jurídica), los jóvenes fueron invitados por sus mayores a un concurso de declamación. Amynandro, no contento con recitar a Solón, afirmó que éste le parecía el más digno y noble de los poetas. Se hallaba allí presente su abuelo Critias, que alcanzaba por aquel entonces noventa años. Quedó el anciano encantado por el entusiasmo del muchacho y le dijo que el reconocimiento de los méritos poéticos de Solón sería aún mayor si éste hubiera llegado a dar forma a la narración que había escuchado en Egipto y que versaba sobre la «hazaña más grande de cuantas realizó la ciudad de Atenas», hazaña cuyo eco, «por la usura del tiempo y la desaparición de sus actores, no llegó hasta nosotros». «Nárrala desde su comienzo», respondió Amynandro. «¿En qué consistió la hazaña?

---

[5] *Timeo* 20d-ss.

¿Cómo fue realizada? ¿De quién la escuchó Solón para llegar a concederle crédito?»[6].

Recordemos al lector la etapa de la larga tradición oral (παλαιὰ ἀκοή) en la que nos encontramos: Critias el viejo se dispone a servir de intermediario para que la palabra de Solón llegue hasta Amynandro; Critias el joven, presente en la fiesta, la oirá también y podrá así llevarla a los participantes en el festín espiritual ofrecido a Sócrates. Suponiendo que Platón fuera el invitado indispuesto, informado posteriormente por uno de los asistentes, Sócrates por ejemplo, la situación es la siguiente:

Nosotros ← Platón (invitado ausente) ← Sócrates ← Critias el joven ← Critias el viejo ← Solón

Sin contar la mediación del que suscribe, la historia llega al lector a través de una cadena que alcanza ya (y aún no hemos llegado al final) la cifra de siete eslabones, seis de ellos orales y uno tan sólo escrito. Platón *escribe* que *x* dice que *z* dijo que *b* contó... Invitamos al lector a no dejar de tener presente este largo remontarse del origen de la historia; no porque nos preocupe que —al amparo de tanto intermediario— haya podido introducirse alguna deformación esencial en el recuento de las hazañas de Atenas, sino por el hecho de que a la presente historia se halla estrechamente ligada una historia posterior, una historia cuyo objeto es describir la naturaleza y el proceso de constitución del mundo en que el lector y el que a él se dirige (cualquiera de los múltiples intermediarios de la cadena) se hallan inmersos, historia que, por consiguiente, no puede dejar indiferente a nadie. Pero no avancemos demasiado; regresemos al punto en

[6] *Timeo* 21d.

que la voz del viejo Critias se convierte en simple eco de la palabra de Solón.

«Hay en Egipto», dijo Solón, «en el Delta, hacia el extremo donde el río se bifurca, una comarca[7] llamada Saítica, de la cual la ciudad más importante es Saís —de allí era Amasis el rey—. Para sus habitantes, Saís es de origen divino: su fundadora fue Neiz, diosa que, según dicen, corresponde a la griega Atenea. Las gentes de Saís son muy amigas de los atenienses, y afirman que en cierta medida son parientes»[8].

Llegado a la ciudad de Saís, Solón traba conversación sobre las cosas del pasado con los sabios del lugar; un día en que narraba los más antiguos hechos de su Atenas se vio interrumpido por un viejo sacerdote (octavo eslabón en el orden de aparición de nuestra cadena, pero que, como veremos, cierra el círculo y constituye así a la vez el primero y el último), quien exclamó:

«Solón, Solón; eternos niños sois los griegos, no es viejo el griego...; ninguna arcaica tradición oral ha podido inculcar en vuestras almas opinión fundada ni ciencia por el tiempo emblanquecida»[9].

Pese a esta afirmación inicial, el discurso del sacerdote egipcio se convertirá en una afirmación de la antigüedad de Atenas; aquí surgirá la esperada narración sobre las hazañas realizadas por esta ciudad en tiempos arcaicos, así como una descripción de su casi imperfectible *politeia.* En efecto: si el griego es necesariamente (ἀεὶ), joven, no es ello debido a lo reciente de su aparición en el tiempo; al contrario: nueve mil años atrás (con un milenio de anterioridad sobre la ordenación bajo las mismas leyes de la ciudad egipcia de Saís), Atenas fue fundada por la diosa a la que debe su nombre; su constitución preveía la división

---

[7] El texto griego dice νομός; léase país o territorio delimitado en función de una ley.

[8] *Timeo* 21e.

[9] *Timeo* 21b.

del trabajo, la formación de una clase de guerreros, la asunción por el Estado de las funciones educativas... Regulada de esta forma, la ciudad de Atenas se encontró en condiciones de realizar «numerosas y gigantescas hazañas, de entre las cuales destaca aquella por la que fue aniquilada «una potencia sin sentido de los límites (δύναμιν ὕβρει πορευομένην) que invadía a la vez la totalidad de Europa y de Asia, lanzándose sobre ellas desde el exterior a partir del mar Atlántico»[10].

No nos detendremos en analizar el mito de la Atlántida; conviene, sin embargo, contemplar de cerca otro mito presente en el diálogo: el mito de las catástrofes cíclicas, por el cual Platón explica la necesaria (ἀεὶ) juventud del griego: el griego es joven porque, a intervalos regulares, un exceso de fuego o un exceso de agua hace perecer todo aquello que vive sobre la tierra. Tan sólo Egipto escapa a este destino: en el caso de destrucción por fuego, porque el Nilo preserva el país desbordando; *en las ocasiones en que «los dioses purifican la* tierra sumergiéndola por las aguas»[11], Egipto es asimismo preservado debido a que allí las aguas no descienden impetuosamente de las alturas hacia los valles, sino que emergen de la tierra. Egipto, salvado de las destrucciones periódicas, conserva en sus templos inscripciones de todas las hazañas del pasado, «así pues, si en vuestro país, en el nuestro o en cualquier otro que hayamos oído mencionar (ἀκοῇ ἴσμεν), algo bello, grandioso o singular se ha realizado, se halla desde la antigüedad *escrito* (πάντα γεγραμμένα ἐκ παλαιοῦ) en nuestros templos y su memoria queda preservada»[12].

Tocamos aquí un tema que nos limitaremos por el momento a apuntar: Egipto mantiene vivo, presente,

---

[10] *Timeo* 21e.

[11] *Timeo* 22d.

[12] *Timeo* 23a.

el pasado porque éste se halla inscrito en sus templos. Egipto recibe por tradición oral, pero inmediatamente graba, inscribe, marca en sus lugares sagrados aquello que de lo recibido merece perdurar en la memoria. El drama de los demás pueblos o estados es que, una vez alcanzada la etapa de la escritura, las aguas o el fuego destruyen toda posible superficie de inscripción[13]. Así pues, a partir de la palabra escrita de Platón, y remontándonos de orador en orador, venimos de nuevo a topar con la escritura.

El sacerdote egipcio puede narrar la historia encarnada de la ciudad descrita por Sócrates porque esta historia se halla inscrita en su entidad misma. La Atenas del pasado se halla presente en Saís como una marca. El sacerdote transmite oralmente esta marca a Solón; siguiendo idéntico método, Solón lo hace a Critias el viejo; Critias el viejo, a Amynandro y a Critias el joven; este último, a Sócrates; Sócrates, a Platón.... y aquí alcanzamos un momento clave: Platón no se limita a narrar verbalmente esta historia a un contemporáneo suyo; Platón la graba, la marca, la inscribe, la *escribe.* De ahí que para nosotros la historia de la arcaica Atenas (de la Atenas ordenada según los principios de la división del trabajo, de la comunidad de bienes, de la asunción por el Estado de las cargas educativas) constituya algo más que un cuento entre otros cuentos; la historia de la arcaica Atenas es el equivalente de los jeroglíficos sagrados; la tableta sobre la que Platón marca (o para el caso la edición Guillaume Budé) constituye nuestro templo; Platón es nuestra divinidad fundadora. La ciudad ordenada según los principios arriba mencionados es algo más que una aspiración del personaje Sócrates visto a

[13] La destrucción no tiene la misma intensidad cuando la provoca el fuego y cuando la provoca el agua: en el primer caso es total; en el segundo caso persisten aquellos que viven en las cimas de las montañas, o sea los pastores; pero estos supervivientes «burdos e ignorantes» (*Timeo* 23a) son incapaces de expresarse por escrito.

través de Platón; constituye más bien el horizonte fundacional sobre el cual se inscribe la totalidad de las actividades que como platónicos, para bien o para mal, desarrollamos, a saber: nuestra ética, nuestra ciencia, nuestra producción, nuestros combates («agonías») y también nuestras operaciones artísticas o estéticas.

No ha de extrañarnos, pues, que el *Timeo,* cuya primera parte constituye, como hemos visto, una narración mítico-política, venga a ser en la segunda parte una suerte de enciclopedia universal en la que se incluyen discusiones de Astronomía, de Fisiología, de Matemáticas, de Moral... Y, en particular, no ha de extrañarnos que cuando el sacerdote egipcio[14] termina su narración, Critias el joven nos anuncie que antes de proseguir la discusión sobre los caracteres de la ciudad bien ordenada es conveniente que uno de los participantes en el festín, Timeo, se esfuerce en explicarnos el proceso de constitución del cosmos:

«Juzga, Sócrates, lo que hemos previsto para el banquete espiritual que te debemos. Nos ha parecido que Timeo, el mejor astrónomo entre todos nosotros y el que más se ha esforzado en descubrir la naturaleza del universo, debería tomar la palabra en primer lugar, partiendo de la génesis del mundo y terminando por la naturaleza del hombre. A continuación, yo, como si hubiera recibido de él los hombres engendrados por su palabra y de vosotros unos cuantos especialmente cultivados, los haré, conforme al pensamiento y la ley de Solón, comparecer ante nosotros como si fuésemos jueces, los haré ciudadanos de esta ciudad y supondré que se trata de los atenienses de antaño, de esos personajes invisibles de que nos hablan las inscripciones sagradas»[15].

---

[14] *Timeo* 25d.

[15] *Timeo* 27a-b.

La consideración por *Timeo* de cómo nace el mundo no constituye ruptura alguna con respecto al discurso del sacerdote —y a la primera parte del diálogo en general—; no nos apartamos ni un ápice de la aspiración que hasta ahora nos ha motivado; seguimos inmersos en plena *politeia,* y ello porque el mundo (cosmos), como la ciencia, el arte, la producción o la ética, sólo tienen sentido si en el horizonte se vislumbra una Atenas más o menos arcaica; tras el esfuerzo demiúrgico por construir un cosmos se esconde, como su fundamento, la platónica y quizá eterna aspiración a la Ciudad Ideal.

# II
# GÉNESIS PLATÓNICA DEL MUNDO

Hemos dejado provisionalmente el festín espiritual en el momento en que Critias invitaba a Timeo a introducir un paréntesis cosmológico en el discurso sobre la ciudad bien ordenada. Timeo no se hace rogar y, después de la necesaria invocación a los dioses, nos precisa él mismo el tema que va a tratar: «Todos los hombres, por poco amigos que sean de la continencia, cuando se hallan a punto de emprender una operación grande o pequeña invocan de alguna forma a la divinidad; con mayor razón, pues, debemos invocarla nosotros, que nos disponemos a tratar del mundo en su totalidad, a determinar si ha nacido un día o si no ha tenido generación»[1].

La continuación del diálogo muestra que la hipótesis de la eternidad o no generación del mundo se halla en realidad excluida. Timeo da por sentado que el mundo llegó un día a ser, y de lo que va a ocuparse es del proceso mediante el cual tuvo lugar esta generación. Ahora bien: el proyecto que en el presente capítulo nos anima es no sólo rehacer una vez más —noéticamente— este proceso, sino también cuestionarnos sobre su necesidad; queremos saber no sólo cómo nuestro mundo fue —en el horizonte platónico— constituido, sino además qué movió a su artesano, qué finalidad esperaba éste alcanzar

[1] *Timeo* 26c.

con su trabajo. No nos limitaremos, pues, a preguntarnos qué realidades se hallaban en presencia antes de la operación del artesano y cómo las combina éste a fin de realizar su obra; intentaremos dilucidar si existe alguna relación entre la operación demiúrgica y la manera como, previamente a ésta, las realidades en presencia se afectan mutuamente; en otros términos: nos preguntaremos si la generación del cosmos sensible constituye o no un capítulo inscrito como necesario en la realidad originaria. Quisiéramos, sin embargo, antes de abordar de pleno el problema, introducir un paréntesis que nos retrotraerá a la primera parte del *Timeo.*

## Inserción de la verdad en el mito

En varias ocasiones hemos aludido ya a la figura de un artífice, de un obrero divino, de una causa eficiente de la creación. Con ello no hemos hecho más que avanzar un poco en nuestra lectura del texto platónico. En efecto, desde el arranque mismo de su narración, Timeo nos presenta al citado personaje: previamente a la constitución de nuestro mundo, el obrero divino contemplaba la esencia de lo eterno, esencia que utilizará como modelo a la hora de realizar su trabajo.

Al lado de la muy platónica noción de causa formal (modelo), la introducción de una causa eficiente personalizada (sin lugar en la lista platónico-aristotélica de las causas) nos conduce de nuevo a un clima poético-mítico. Con el discurso de Timeo esperábamos penetrar definitivamente en la ciencia, pero nos encontramos de nuevo frente a un juego ambivalente mito-ciencia o aproximación-verdad. Esto constituye un pequeño motivo de escándalo para el platonismo ortodoxo, cuya representación nos toca por el momento seguir asumiendo. El mito tiene una función útil: para aquellos que son

incapaces de llegar a la *Teoría* el mito constituye un modo de aproximación a ésta. Ahora bien: si el mito puede ilustrar la ciencia y la verdad, lo que no puede en modo alguno es elevarse al mismo plano que ellas, y menos aún aparecer como su continente. Todo ello, como acabamos de indicar, tan sólo en el horizonte del platonismo ortodoxo, platonismo del que tenemos una perfecta ilustración en un pasaje clave de la tan literaria primera parte del *Timeo.*

El lector recordará el momento en que el sacerdote egipcio expone a Solón las razones por las cuales los griegos no poseen recuerdo alguno de su pasado arcaico: las catástrofes cíclicas, de las que sólo Egipto es preservado, han impedido que la memoria de ello quede por escrito. La catástrofe, pues, explica el olvido; pero ¿cuál es a su vez la explicación de la catástrofe? Nada nos dice el sacerdote respecto a los diluvios, pero sí, en cambio, en lo que concierne a la devastación provocada por el fuego. Se ha dado de ésta una explicación popular, la leyenda de Faetón, que el sacerdote recuerda brevemente a Solón:

«Como se cuenta también en tu país, un día Faetón, hijo de Helios, habiendo montado en el carro de su padre[2], pero incapaz de conducirlo por el sendero marcado por éste[3], incendió todo lo que había sobre la tierra y pereció él mismo por el rayo»[4]. Palabras tras las cuales el sacerdote precisa: «Esto es lo dicho de una manera míti-

---

[2] Faetón es hijo de la unión de Helios con una mortal; su estatuto es, pues, asimismo el de un mortal. De ahí que, pese a haber logrado acercarse —sin ser deslumbrado— al palacio del Sol, Helios sea reticente a la hora de cederle su carro. Sobre esta bellísima leyenda véase la obra clásica de Edith Hamilton *Mythologie.*

[3] No se trata del camino que señala el movimiento anual, la elíptica, sino del indicado por el movimiento diurno, oriente-cenit-occidente.

[4] Zeus lanza su rayo no sólo para acabar con Faetón, sino también para destruir el carro y que los caballos caigan al mar.

ca (τοῦτο μύθου σχῆμα ἔχον λέγεται)», manera mítica a la que inmediatamente opondrá el decir de la ciencia: «La verdad (τὸ δὲ αληθές) es ésta: una desviación se produce en ocasiones en el movimiento de los cuerpos celestes que giran en torno a la Tierra, de ahí que, con intervalos distintos, todo en la Tierra es destruido por el fuego»[5]. La catástrofe llega no por la osadía de un adolescente mortal que pretende equipararse a los dioses, sino como resultado de un fenómeno astronómico perfectamente determinable. El decir de la ciencia, la explicación racional, coincide con lo que se muestra —τὸ ἀληθές— con lo verdadero, y se opone al mito como lo exacto se opone a lo aproximado y, en definitiva, como la claridad se opone a la penumbra.

Sorprendente es, pues, que el discurso cosmológico de Timeo introduzca desde su origen la figura mítica de una causa eficiente personalizada. Al decir de un comentarista, la función del mito inicial es «embellecer de un halo poético los pasajes más abstractos y técnicos del diálogo»; explicación poco satisfactoria: para el platonismo ortodoxo la belleza es correlativa de la ciencia, donde esta última impera, la primera se halla presente necesariamente; ninguna necesidad, pues, de recurrir a embellecimientos literarios. El platonismo ortodoxo no puede menos que restar dimensión a la figura del demiurgo; considerarla como una concesión pedagógica destinada a aquellos que son incapaces de afrontar directamente el rigor ascético de la *Teoría;* el demiurgo ha de entenderse como expresión convencional para designar el campo eidético y el esfuerzo de éste a fin de reducir a su eterno enemigo, llámese materia, caos o indeterminación. Aunque ni siquiera así logremos desembarazarnos de la atmósfera excesivamente poética que nos rodea. Pues no ha de olvidarse que la parte filosófica de la

[5] *Timeo* 22c-d.

narración de Timeo se inscribe, por encima del mito del demiurgo, en el contexto de una discusión sobre la Atenas arcaica, de la cual sólo tenemos referencias a través de un discurso que remite a otro discurso, que remite a otro discurso... Cuando Timeo empiece a expresarse en categorías estrictamente lógicas, experimentaremos la impresión de ser víctimas de un delirio gigantesco, en cuyo momento álgido la figura que arbitrariamente la imaginación sintetiza, pretende ni más ni menos empezar a constituir la ciencia. Pese a este riesgo, el platonismo ortodoxo mantiene su invitación a escuchar el discurso de Timeo.

## Aproximación al campo eidético

*(Estatuto pre-demiúrgico de lo divino)*

«A mi juicio, es necesario partir de una determinada distinción: ¿Qué cosa es aquello que necesariamente es y que nunca deviene[6] y qué cosa aquello que necesariamente deviene, pero que no es jamás?[7]. Lo uno es aprehendido por intelección y raciocinio, pues permanece siempre idéntico a sí mismo; lo otro es sólo objeto de opinión y sensación irracional, ya que nace y se destruye, pero realmente no es absoluto»[8].

¿A qué se refiere Timeo en estas primeras líneas ontológicas de su discurso? El primer objeto distinguido parece deber ser identificado al universo de las ideas, como lo sugiere la expresión «aprehendido por intelección y raciocinio». Pero ¿qué queremos decir en concre-

---

[6] τὶ τὸ ὄν ἀει, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον.

[7] καὶ τὶ τὸ γιγνόμενον μὲν ἀει, ὄν δὲ οὐδέποτε.

[8] *Timeo* 27d-28a.

to al hablar de «universo de las ideas»? Simplemente lo siguiente: existe un dominio en que cualquier realidad o determinación es siempre la misma, sin que pueda llegar a convertirse en otra cosa; éste es el dominio de las definiciones o dominio propiamente lógico: considerada en su definición o esencia, una silla es siempre una silla y no hay posibilidad de que llegue a ser un caballo. En resumen, el razonamiento no puede aprehender *la* silla más que como silla; le es imposible concebir que *la* silla sea no ya silla, sino caballo o tijera.

A este dominio puramente lógico o esencial se opone otro que puede interpretarse en un doble sentido, a saber:

1) Como dominio del puro devenir, de aquello en que no cabe la menor estabilidad y en donde, por consiguiente, jamás llega a constituirse tal o tal cosa.

2) Como dominio de lo que siendo tal o tal cosa puede dejar de serlo, puede pasar a ser otra cosa (por efecto del proceso corrupción-generación, el cuerpo humano puede dejar de ser tal y convertirse primero en sus elementos constituyentes y posteriormente en un complejo diferente).

Ahora bien: ¿a cuál de estas posibilidades se refiere Timeo? El texto es equívoco: las expresiones «necesariamente deviene» (γιγνόμενον ἀεί) y «no es jamás» (ὄν οὐδέποτε) inclinan más bien a aceptar la hipótesis 1); por el contrario, las expresiones «nace y se destruye»[9] y, sobre todo, «objeto de opinión» (en la división de la línea de República VI la opinión es referida a la imagen sensible del modelo ideal y no a un puro devenir[10]) parecen indicar que se trata de lo señalado por nosotros en 2).

---

[9] γίγνομαι opuesto, como en este caso, a ἀπόλλυσθαι significa más bien nacer que devenir.

[10] «La imagen es al modelo como el objeto de opinión (δοξαστόν) es al objeto de conocimiento (γνωστόν).»

La ambigüedad que acabamos de señalar no reviste, sin embargo, una importancia excesiva; todo indica, en efecto, que por el momento Platón se halla menos interesado en oponer dos dominios que en seleccionar uno: frente a lo que siempre pasa, como frente a lo que sólo está por un tiempo, se alza aquello —aprehendido por el intelecto— que no puede ser otra cosa que lo que siempre fue. Pero ¿por qué es necesario hacer resaltar el dominio de lo eterno e inteligible? Simplemente para darnos un primer indicio de cuál es la causa a la vez eficiente y formal, y por ello mismo la condición de posibilidad, de la operación que se trata de describir, a saber: la creación de nuestro cosmos; se trata de indicar el lugar adonde ha de dirigirse la mirada del Demiurgo; o si se prefieren los términos poéticos utilizados por Timeo: «Así cuando el Demiurgo, sin apartar su mirada de lo que permanece idéntico a sí mismo, lo adopta como modelo y se esfuerza en hacer participar a su obra de las determinaciones de éste, lo producido será necesariamente bello y bueno»[11].

Antes de realizar su operación de creación, el futuro Demiurgo u obrero divino era puro contemplador. Suponiendo que en el plano estrictamente noético no cabe dicotomía entre sujeto que aprehende y objeto aprehendido, diremos que la unidad indivisible contemplador divino-campo eidético es un ser que no se cansa de discurrir en estos términos: silla es $X + Y + Z$; hombre es animal + razonable + bípedo; árbol es $h + f + k$... mundo *(cosmos)* es... Experimentamos aquí una cierta prevención a introducir un signo cualquiera. ¿Es que acaso *mundo* no es nada? Aviado estaría entonces el contemplador para llegar un día a ser Demiurgo de nuestro mundo sensible. Puesto que nuestro mundo vino a ser, es necesario que un modelo de él existiera en el campo

[11] *Timeo* 28a-b.

eidético. Nos resistíamos, sin embargo, a simbolizar el mundo mediante unas siglas unificadas por el signo + debido a que *«mundo»* no puede ser una idea entre otras ideas. *Mundo* dice en realidad una cierta organización de las ideas y, por consiguiente, condición de posibilidad de esta organización. Ahora bien: si, como parece, idea y organización son términos correlativos, si no hay idea que no constituya una multiplicidad organizada[12], *mundo* dice pura y simplemente estructura y condición de posibilidad de la existencia ideal.

Esencial es, pues, que el contemplador divino (al que podríamos llamar conciencia de sí del campo eidético) «vea» el mundo; esencial para que pueda reproducirlo el día en que se le dé por montar el tinglado sensible en el que los humanos nos encontramos; pero esencial, sobre todo, para él mismo, ya que de no contemplar la esencia mundo simplemente no contemplaría nada. Ahora bien: se preguntará quizá el lector, dejando aparte por un momento al contemplador divino, ¿tenemos nosotros algún indicio de en qué consiste esta estructura-condición de posibilidad llamada *mundo?* Sí lo tenemos, aunque no se encuentre allí donde al platonismo ortodoxo le convendría que se encontrara; hay, salvo error, un solo pasaje de la obra de Platón donde éste nos da una pista para introducirnos en el campo eidético; esta preciosa indicación se halla en el diálogo *El Sofista;* la contemplación que Platón nos promete en los diálogos ortodoxos, sin que nunca llegue a cumplir su promesa[13], casi nos la ofrece inesperadamente cuando lo que

---

[12] La única «realidad» simple de que Platón nos habla se halla «más allá de la *usía»* y, por consiguiente, no constituye una idea.

[13] Desespera ver los vanos esfuerzos de un Marsilio Ficino para acceder a esa rica «llanura de la verdad» de que nos habla el *Fedro* sirviéndose del amor y de la dialéctica ortodoxa. A la tradición le queda tan sólo el macabro argumento de que Marsilio alcanzó su propósito una vez muerto.

intenta indicarnos es la tiniebla a la que se haya abocado el sofista. Y decimos «casi» porque Platón se expresa de forma tan hermética, que el pasaje tiene tanto carácter de pista como de enigma. Descifrar este enigma pone de manifiesto la estructura del campo eidético, a fin de determinar si se ve efectivamente allí lo que Platón prometía: tal es el propósito esencial que nos anima, y del que nos ocuparemos íntegramente en los capítulos centrales de este trabajo. Por el momento, nos limitamos tan sólo a transcribir el pasaje aludido por si el lector quisiera ir entrenándose por su cuenta:

«Aquel que se halla capacitado para ello percibirá distintamente: una forma única, desplegada en todas direcciones, sobre una multiplicidad (de formas) separadas entre ellas; una pluralidad de formas, diferentes entre ellas, rodeadas exteriormente por una forma (única); una forma (única) distribuida sobre una multiplicidad de otras formas que se hallan unificadas»[14]; numerosas formas distintas y solitarias»[15].

Acordemos por el momento sin mayor precisión que el contemplador eterno goza de la estructura esencial llamada *mundo.* Mas he aquí que, aparte de la esencia *mundo,* existe un mundo diferente, mundo sensible y que, por consiguiente, no es eterno, sino que llegó un día a ser:

«Ha nacido, puesto que visible, tangible y posee un cuerpo; en efecto, todo lo visible y tangible es sensible[16]; ahora bien, aquello que es sensible, objeto de opi-

---

[14] Retenemos aquí la lección ἄλλων de Proclus y no la lección ὅλων, generalmente aceptada.

[15] *Sofista* 253d.

[16] *Campo eidético y ceguera.* No escapará al lector la importancia de esta afirmación. Vemos hasta qué punto expresiones como «ver», «forma», etcétera (cuya utilización no hemos podido evitar), utilizadas en su sentido usual, son inapropiadas tratándose del campo eidético y de su contemplación. Las realidades ideales no tienen forma, si

nión y sensación, evidentemente nace y deviene» *(Timeo* 28b-c).

El *Timeo* constituye esencialmente una tentativa de describir cómo este segundo cosmos se constituye a partir del anterior. Un día el contemplador divino dobló su eterna actividad de aprehensión de sí mismo (aprehensión del campo eidético por el campo eidético), de una actividad vertida hacia el exterior, de una actividad *poiética;* el dios teorético se hizo Demiurgo. Ahora bien, cabe preguntarse: ¿qué puede haber empujado a tal dios a una operación de este orden? En tanto que contemplador, el futuro Demiurgo era un puro ser lógico, una estructura posibilitadora de definiciones y aprehensora de sí misma; ¿por qué, pues, sintió la necesidad de cambiar de estatuto haciéndose creador?; ¿por qué —en términos de una posición ya introducida— se decidió a

---

por forma entendemos configuración externa; el contemplador divino nada ve, si por visión entendemos nuestra aprehensión sensible de lo iluminado. Citemos a este respecto dos pasajes de la obra de Platón, uno de la *República,* otro del mismo *Timeo:* «A las realidades sensibles se las ve (ὁρᾶσθαί), pero no se las concibe (νοεῖσθαι δ'οὔ); a las ideas, por el contrario, se las concibe sin verlas» *(República* 507b); «... lo que permanece idéntico a sí mismo, lo que no nace ni perece..., no es aprehensible ni por la vista ni por ningún otro sentido, tan sólo el intelecto puede contemplarlo» *(Timeo* 52a). Así pues, la visión sensible que el empirista Aristóteles privilegia como fuente de intenso placer (véase el principio de la *Metafísica)* aparece en el horizonte del platonismo ortodoxo como prueba de que existen el mal y la carencia. Podría, en efecto, establecerse el siguiente silogismo: 1.º) En el campo eidético autosuficiente e imperecedero nada se ve, aunque todo se discurre (noetiza). 2.º) Los que aquí nos encontramos constatamos que vemos (incluso cuando discurrimos con los ojos cerrados tenemos la pésima costumbre de acompañar nuestros razonamientos con la imaginación). Así pues: 3.º) Los que aquí nos encontramos estamos lejos de hallarnos en el campo eidético autosuficiente e imperecedero. De este silogismo puede inferirse una tesis escabrosa: la ceguera constituye la prueba del fuego de la vocación dialéctica; mientras no hayamos renunciado a la visión sensible, las puertas de la *Teoría* nos están

pasar de un universo de la razón a un universo de la visión? No entrevemos más que una respuesta (diferente de la muy edulcorada que Platón nos ofrece): algo molestaba al dios en su estatuto originario de sistema potenciador de definiciones. Ahora bien: ¿qué puede molestar a una estructura de este tipo sino el hecho de que «algo» no consigue ser definido (o no se autodefine si lo que define se confunde con lo definido)? «Algo» en los orígenes, previamente a la constitución de nuestro cosmos, se negaba a ser árbol, hombre, bestia, casa, tijera, fuego o flor... «Algo» no era tal o tal cosa, y, por consiguiente, no era (o era simplemente puro devenir); en otros términos: en el origen, el dominio de la eternidad de la identidad de la determinación no conseguía abarcar todo; un «espacio» más o menos extenso se resistía al imperio del aparato lógico, y el cosmos sensible, el cosmos que nos corresponde, aparece como resultado del esfuerzo del sistema para vencer esa resistencia. Quizá sea de sabios y prudentes, como Platón lo indica[17] aceptar que el dios

---

vedadas, y por supuesto que no basta con la ceguera; si un eventual ciego de nacimiento recibe por vía oral las claves del *Logos,* será quizá un excelente filo-sofo, pero lo que no será de manera alguna es *sofos.* Dicho en términos crudos: si un ser tiene las sensibilidades táctil y olfativa atrofiadas, si no puede (por ser ciego) seguir en un texto escrito la estructura del *Logos,* si no puede (por ser sordo) escucharlo de boca ajena, si reúne, decimos, todas estas condiciones y si, pese a ello, no se halla sumergido en la memez de la nada mística, su situación es óptima para emprender un proceso del orden del esbozado por Platón en *El sofista,* proceso que por su pureza noética podrá ser identificado a la *Sofía.*

[17] «Digamos la razón por la cual el que formó el mundo que nace se decidió a hacerlo. Era bueno ('Αγαθὸς ἦν), y en aquello que es bueno de nada existe carencia; exento de ésta, quiso que todo, en la medida de lo posible, se pareciera a él. Que tal sea la causa de la generación y de la aparición del cosmos es lo que nos enseña la opinión de los hombres sabios y prudentes» *(Timeo* 29d-30a).

lógico se hace Demiurgo por plenitud, bondad y generosidad; cabe, sin embargo, sospechar que lo que le induce no es la generosidad, sino el deseo; no la plenitud, sino la carencia, que en éste, como en otros casos, el proyecto de convertir, de salvar, esconde una tentativa de someter y reducir. Detengámonos, pues, en aquello que por negarse a ser tal o tal cosa alza frente al dios teorético su alteridad.

## Lo irreductible a la idea

El dios, aparato puramente lógico, que hemos calificado de campo eidético, goza desde la más profunda eternidad de una actividad centrada sobre sí mismo: tal dios es conciencia de sí, de una multiplicidad de esencias definibles y de la estructura sobre la que esta multiplicidad reposa. Un día, sin embargo, renunció a su aislamiento y vino a unirse a otro que él; Platón nos cuenta que de esta unión nació el mundo que habitamos: «El surgir de este mundo resulta de la fusión de dos dominios: el dominio de la necesidad (ανάγκη) y el dominio de la inteligencia (νοῦς). En esta fusión la inteligencia pudo sobre la necesidad, puesto que logró persuadirla de dejar que las cosas que nacen se orienten hacia el bien»[18].

---

[18] *(Timeo* 47-48a). Platón añade a continuación que el dominio de la inteligencia sobre la necesidad se ejerció desde el principio. Esta precisión está destinada a evitar que se introduzca en nuestras mentes la idea que el triunfo del bien (la inteligencia) pudiera ser progresivo. En el horizonte platónico-aristotélico no existe progreso más que en el intervalo entre dos catástrofes sucesivas (véase el fragmento 8 del diálogo aristotélico *De la Filosofía);* la idea de progreso en el sentido moderno (progreso necesario y absoluto) no tiene sentido para los griegos. Por tanto, lo que la inteligencia no consiguió desde el principio no lo conseguirá nunca.

Así pues, lo que resiste al campo eidético es la necesidad. El calificativo puede sorprender, ya que en otros textos Platón remite la necesidad más bien al dominio de la ley. Forzoso es pues reconocer la equivocidad del término: para lo otro que el *eidos* la necesidad es el imperio que éste ejerce sobre él; para el *eidos* la necesidad es la resistencia que en su tendencia a abarcarlo todo encuentra. «Necesidad» no constituye el único nombre del «rebelde»; en los pasajes siguientes Platón lo calificará asimismo de «causa errante» (πλανωμένον), de «receptáculo» (ὑποδοχήν), de «nodriza» (τιθήνην), de «conservador de huellas» (ἐκμαγεῖον), de «lugar» (χώρα). Lo que motiva esta multiplicidad de calificativos es que en realidad ninguno designa propiamente al objeto; se trata con ello de intentar a toda costa aproxi-

---

El decidido antiprogresismo de Aristóteles se manifiesta en todos los planos de su obra teórica: en el plano cosmológico (cuando sostiene, contra Platón, que el mundo es eterno), en el plano ético (cuando, frente a los pitagóricos y Espeusipo, afirma que lo Bello y lo Bueno se hallan en el Principio), en el plano metafísico (cuando sostiene que, considerada específicamente, toda realidad es eterna y, por consiguiente, que jamás aparecerá una especie nueva). El futuro carece, pues, de auténtico contenido; el aristotélico consecuente no podrá sino despreciarlo e imitar la actitud del antiguo egipcio, para quien el único punto de referencia es el pasado.

Hay, sin embargo, dos aspectos en el aristotelismo que limitan su antiprogresismo, a saber:

1) El reconocimiento de que el devenir existe en el plano individual: la esencia *hombre* es eterna, pero, sin embargo, tal o tal hombre concreto (Sócrates o Calias) necesariamente ha de corromperse y ceder su lugar a otro hombre.

2) La doctrina (recogida en el *Timeo)* de que catástrofes cósmicas aniquilan, a intervalos regulares, lo que el esfuerzo humano logró realizar. En efecto, puesto que partiendo de cero ha de llegar a restablecerse el estado de civilización suprimido por la catástrofe, necesariamente aparece una teleología histórica, y con ello una idea de progreso. Si se considera la totalidad del Tiempo, lo posterior es

marse con la razón a algo que es para ella «difícil y oscuro»[19]. El estatuto real de lo otro que la idea respecto a nuestras potencias cognoscitivas queda bien reflejado en la afirmación siguiente de Platón: «No es perceptible más que por una especie de razonamiento híbrido no acompañado de sensación, apenas es objeto de creencia»[20]. Es decir:

1.º) En su pureza originaria, lo otro que la idea no es perceptible por sensación alguna, ya que lo sensible es el resultado de mezclar la idea y su enemigo. 2.º) Lo otro que la idea no es nada determinado, no responde a ninguna definición y, por consiguiente, no puede ser aprehendido a través de una operación intelectual. Así pues: 3.º) lo otro que la idea puede tan sólo ser inferido de un razonamiento similar a éste: lo dado inmediato nos indica que no todo en él es orden inteligible, nuestro mundo sensible no se reduce a puras definiciones; es necesario,

---

despreciable, pero entre catástrofe y catástrofe el futuro adquiere un valor, ya que partimos de una situación de penuria para llegar progresivamente a un estatuto más digno: alcanzada una primera forma de sabiduría —la técnica elemental y puramente utilitaria—, la especie humana se constituye en sociedad, introduce el ocio y pone las bases de la contemplación filosófica *(De la Filosofía,* fragmento 8). El futuro es rico, ya que la ciencia suprema presupone un progreso en el Tiempo. Cicerón nos dice en sus *Tusculanes:*

«Aristóteles califica de presuntuosos a los antiguos filósofos, para quienes la Filosofía había, gracias a ellos, alcanzado ya la perfección... Pero añade que, a juzgar por los grandes progresos logrados en pocos años, puede preverse que en un corto período de tiempo llegue la Filosofía a una realización completa».

Así pues, la teoría aristotélica sostiene a la vez que no hay nada nuevo bajo (o sobre) el Sol y que existe un progreso en el Tiempo. No hay mucha diferencia con la tesis hegeliana de que el resultado final es a la vez el fundamento. En uno y otro caso la moraleja está clara: es necesario progresar para llegar a lo mismo de siempre.

[19] *Timeo* 49a.

[20] *Timeo* 52a.

por consiguiente, que a la determinación inteligible se haya mezclado alguna otra cosa; cosa que no conocemos, pero necesariamente se encuentra ahí.

De esta cosa incognoscible, expresiones como «causa errante», «nodriza», «receptáculo «conservador de huellas», constituyen aproximaciones analógicas: «errancia» (pura errancia) expresa el hecho de que lo otro que la idea nunca llega a estabilizarse, nunca llega a ser tal o tal cosa; «receptáculo» nos dice que lo otro constituye la materia prima e indeterminada de la cual, por *recepción* de una u otra diferencia originaria, saldrá alguna entidad (aire, tierra o agua) sensible; con «conservador de huellas» alcanzamos una determinación importante mediante la cual Platón nos indica los límites de la «entrega» divina: a fin de dar lugar a nuestro cosmos, el dios teorético abandona su soledad y se une a lo Otro; Platón utiliza para expresar esto una imagen trinitaria: el campo eidético es el padre; el receptáculo, la esposa; nuestro cosmos sensible, el fruto. La imagen es, sobre todo, expresiva en un sentido: el dios lógico no se aliena definitivamente en lo que originariamente escapa a él; se limita a imprimir su huella y refugiarse de nuevo en su soledad.

Este proceder de la divinidad tiene para el platonismo ortodoxo la virtud de posibilitar la esperanza de una contemplación pura, de un goce absoluto de lo divino; vemos, por el contrario, lo que significa para el mundo creado: el receptáculo no contiene lo divino, sino tan sólo su imagen; el receptáculo es en realidad una superficie de inscripción, un «conservador de huellas»:

«Su naturaleza es la de un conservador de huellas; accionado y distribuido en figuras, por lo que en él penetra aparece bajo aspectos múltiples; estas figuras que sucesivamente puede recibir son imágenes de los entes eternos impresas en él»[21].

---

[21] *Timeo* 50b-c.

Entiéndase bien que la causa errante constituye la materia prima de toda la realidad cósmica; su condición de receptáculo es absoluta: toda determinación del campo eidético puede llegar a engendrarla, puede imprimir su huella en ella. Esta riqueza de posibilidades tiene para la causa errante un contrapeso negativo, sobre el cual (debido a la ambigüedad con que Platón trata en ocasiones el asunto) se hace necesario volver a insistir: la causa errante no tiene forma, definición o determinación propias, y sólo por esta carencia puede recibir a la totalidad de determinaciones del campo eidético. Dejemos que Platón mismo lo afirme:

«Siendo la huella múltiple y presentando todas las variedades posibles de formas, aquello en que la huella se imprime sería inapropiado a recibirla si no se hallara él mismo privado de todas las formas que recibe del exterior; en efecto, si el receptáculo poseyera como propia alguna forma, le sería imposible recibir una forma contraria o heterogénea. Es necesario, pues, que aquello que ha de recibir todos los géneros prescinda en sí mismo de toda forma»[22].

Para comprender bien este pasaje es necesario tener en cuenta que en el orden primigenio toda forma es eterna; eterna, pues, sería también la figura propia del receptáculo, con lo cual no podría recibir ninguna otra, ya que dos en uno no caben. El receptáculo se halla fuera de todo *eidos* porque, similar al plástico de nuestros días, adopta la forma vaso sin por ello ser vaso, adopta la forma flor sin por ello ser flor, adopta la forma hombre sin por ello ser hombre... *Otro que* (diferente de) vaso, *otro que* flor, *otro que* tijera, *otro que* hombre y desprovisto de identidad propia que oponer a estas formas, el receptáculo renuncia a toda determinación por lo Mismo y se revela como alteridad pura: el receptáculo es indefinida-

---

[22] ... πάντων ἐκτὸς εἰδῶν εἶναι, *Timeo* 50d-e.

mente *otro que* tal cosa; no cabe decir de él que es lo *mismo* que esto o aquello; el terreno de la mismidad, de la identidad, lo deja el receptáculo para el campo eidético, donde por principio toda cosa es lo *mismo* que su definición o quididad. De ahí que cuando Timeo describe la primera operación del Demiurgo, la constitución del alma o vida de nuestro mundo sensible (a no confundir con el alma eterna del campo eidético, llamada por Platón «lo vivo en sí») presenta la operación como mixtura de la sustancia de lo Mismo y la sustancia de lo Otro:

«Con la sustancia indivisible que permanece siempre idéntica a sí misma y la sustancia divisible, propia de los cuerpos en devenir, realizó una mezcla de la que resultó una sustancia intermediaria entre la naturaleza de lo Mismo y la naturaleza de lo Otro»[23].

Este pasaje es importante no tanto por parecer identificar la causa errante-receptáculo-conserva huellas a la pura alteridad[24], sino porque deja sugerir que lo Otro se halla ausente del campo eidético, que éste constituye un dominio exclusivo de la mismidad. Ahora bien: esta identificación entre reino del concepto y dominio de lo Mismo, aunque deseada por un cierto platonismo que hemos calificado de ortodoxo, se halla lejos de constituir una evidencia en los textos platónicos. Hemos dicho anteriormente que de toda la obra de Platón un pasaje tan sólo nos ofrece una pista sobre la estructura fundamental del campo eidético, y que descifrar este pasaje es lo que nos proponemos hacer en la última parte de este trabajo. Por el momento quisiéramos tan sólo retener un párrafo del *Timeo,* del cual se deduce que la frontera entre el campo eidético y su enemigo no está, ni mucho menos, bien delimitada.

---

[23] *Timeo* 35a.

[24] Sobre esta identificación véase A. Rivaud, págs. 65-68, de su introducción a la edición del *Timeo* en «Les Belles Lettres» (París, 1970).

Hemos visto que Platón compara la causa errante a una esposa, esposa engendrada por la multiplicidad de formas que contiene el campo eidético. En oposición a su Señor, la esposa no tiene entidad alguna, no es «ni tierra, ni aire, ni fuego, ni ninguna de las cosas que por fusión de éstos vienen a constituirse». ¿Quiere esto decir que la esposa no tiene *eidos* alguno, que es absolutamente ininteligible? Dejemos una vez más expresarse a Platón mismo:

«No mentiríamos en absoluto si dijéramos que ella (la esposa) es una forma o especie invisible y sin configuración determinada (ἀνόρατον εἶδος τι καὶ ἄμορφον), receptáculo de todo, que de la manera más embarazosa e inexplicable toma parte en lo inteligible (μεταλαμβάνον τοῦ νοητοῦ)»[25].

Casi todas las expresiones de este texto son importantes. Detengámonos aisladamente en algunas de ellas:

1) *Forma o especie* (εἶδος): La materia absolutamente plástica a partir de la cual el Demiurgo construye resulta ser ella misma una forma o especie. La cosa es tanto más chocante dado que, tan sólo unas líneas más arriba y en un pasaje del que ya nos hemos ocupado (*Timeo* 50e), Platón nos dice que «aquello que ha de recibir todos los géneros necesariamente prescinde en sí mismo de todo *eidos*» (πάντων ἐκτὸς εἰδῶν εἶναι).

Esta ambigüedad respecto al empleo de *eidos* tratándose de la causa errante (ambigüedad presente en multiplicidad de pasajes y no sólo en los que acabamos de transcribir) puede evidentemente ser resuelta recurriendo al viejo truco de la distinción de aspecto: «el término *eidos,* nos dirá un platónico ortodoxo, dobla su significación técnica de otra que lo hace sinónimo de clase o

[25] *Timeo* 51a.

especie en el sentido más vago de estas expresiones. Aplicado al receptáculo, *eidos* ha de tomarse siempre en su significación más imprecisa». La explicación es verosímil, pero también lo sería cualquier otra que viera en la ambigüedad señalada el reflejo de una duda vivida por Platón: duda entre el deseo de mantener el campo eidético limpio de toda impureza y la sospecha de que el receptáculo (la alteridad, la causa errante) constituye también un *eidos,* e incluso —¿por qué no?— un *eidos* en el campo eidético privilegiado.

2) *Invisible* (ἀνόρατον): Ninguna novedad supone este término si lo consideramos aisladamente, pues sabemos ya que la visión aparece tan sólo con la realidad sensible y que la realidad sensible no la constituye el receptáculo puro, sino el receptáculo engendrado, el receptáculo marcado. Por el contrario, si consideramos el término en unión con el que le sigue inmediatamente, *eidos,* comprobará el lector que nos hallamos en presencia de uno de los distintivos más precisos del campo eidético; hemos visto, en efecto, que en éste (y a diferencia de nuestro mundo) las realidades *(eide)* son invisibles y tan sólo aprehensibles por el intelecto.

3) *Sin configuración determinada* (ἄμορφον): Otra expresión significativa tan sólo en la medida en que la consideramos con relación al término *eidos* que la acompaña. Sabíamos ya que el receptáculo, siendo pura errancia, escapa a toda configuración. Ahora bien: si el receptáculo es *eidos,* se impone la conclusión de que el campo eidético se bifurca en dos dominios, que una fracción de su contenido tiene determinación, pero que otra fracción no la tiene.

4) *Toma parte en lo inteligible* (μεταλαμβάνον τοῦ νοητοῦ): De manera inmediata esta expresión indica tan sólo el ya conocido fenómeno de la inscripción de las ideas en el receptáculo; el receptáculo se une un momento a las ideas, y por la huella que éstas dejan se revela al intelecto, toma parte en lo inteligible (de hecho

se trata de una pobre parte, puesto que ésta la acapara por completo la huella: el receptáculo se hace inteligible en sus marcas, no en él mismo). Ahora bien: si la hipótesis que hemos apuntado sobre el carácter eidético del receptáculo llegara a verificarse, el «tomar parte» en cuestión debería ser entendido en un sentido mucho más radical y problemático: no sería ya entonces la huella la que pertenecería al mundo inteligible, sino el receptáculo en su más originaria y absoluta indeterminación.

Con mayor razón podría entonces Timeo afirmar que el «tomar parte en lo inteligible» de la esposa nos produce embarazo. No es para menos, puesto que ello equivaldría a ver el reino de su Señor poblado por la errancia, la mala necesidad, la alteridad, el mal... Pero ¿no es éste el caso en el que se encuentra nuestro mundo sensible? ¿No se halla éste obligado a hacer compatibles, incluso indisociables, lo estable y lo errante, la forma y la materia, lo Mismo y lo Otro? ¿En qué, pues, se diferenciaría el Señor de nosotros? Hipótesis absurdas que el platonismo ortodoxo se apresurará a rechazar despectivamente. Esperemos por él que el propio Platón no venga a contradecirle.

# III
# VISIÓN DEL CAMPO EIDÉTICO

«Siempre, Teodoro, habrá necesariamente algo contrario al bien; algo que con todo no sentará sus reales en la morada de los *dioses,* sino que rondará de modo irremediable la naturaleza mortal y el lugar donde ella habita. Ello nos prueba que hay que elevarse de este mundo hacia lo alto. Esa huida constituye una asimilación a la naturaleza divina en cuanto a nosotros nos es posible; asimilación sobre todo si se alcanza la justicia y la santidad con ayuda de la inteligencia.»

PLATÓN: *Teeteto.*

## Presencia y privilegio de la alteridad

«Aquel que se halla capacitado para ello percibirá distintamente: una forma única, desplegada en todas direcciones, sobre una multiplicidad (de formas) separadas entre ellas; una pluralidad de formas, diferentes entre ellas, rodeadas exteriormente por una forma (única); una forma (única) distribuida sobre una multiplicidad de formas que se hallan unificadas; numerosas formas distintas y solitarias.»

Hemos dicho anteriormente que en este fragmento del diálogo *El sofista* Platón nos ofrece una indicación precisa sobre lo visionado en el momento álgido de la ascensión dialéctica. Platón mismo lo afirma explícitamente con dos líneas de intervalo: «He aquí el lugar donde, ahora o más tarde, encontraremos al filósofo si nos decidimos a buscarlo»[1]. El párrafo hace alusión a un diálogo que debía presentarnos al filósofo en la operación contemplativa de la estructura que acabamos de transcribir. Si este diálogo hubiera sido escrito sabríamos ahora con toda claridad qué designa exactamente cada uno de los miembros de la estructura, pero Platón no lo escribió (las razones de ello aparecerán más adelan-

[1] *El sofista* 253e-254a.

te) y, por consiguiente, nos vemos abocados a la presunción; no, sin embargo, a una presunción pura, sino a una presunción fundada en probabilidades; podemos conjeturar cuál es la verdad, la estructura esencial, del campo eidético sirviéndonos para ello del contexto en el cual nuestro pasaje se inscribe:

La historia tiene origen en la «batalla de gigantes» que los predecesores de Platón han sostenido a propósito de *usía*[2]: para algunos de entre ellos, tan sólo aquello que por su condición corporal ofrece resistencia a los sentidos y se halla sometido al movimiento tiene derecho al título de ser; otros, en cambio, rechazando todo lo que, objeto de los sentidos, se agita y deviene atribuyen el ser solamente a aquello que, inmóvil, constituye una forma incorporal e inteligible[3].

Entre estas dos posturas el Extranjero, que en el diálogo *El sofista* dirige y ordena la discusión, se niega a tomar partido: la alternativa es falsa, viene a decirse, al movimiento y a lo móvil concederemos el ser tan sólo sea porque actuar es moverse y que el alma al conocer actúa; al reposo y lo estable concederemos asimismo el ser, porque si el ser fuera puro movimiento nada tendría

---

[2] «Diríase que se asiste a una lucha entre gigantes (γιγαντομαχία) por lo virulenta que es su disputa en torno a *usía*» (*El sofista*, 246a), como A. Dies lo indica en su nota a este pasaje (*Les Belles Lettres*, París, 1969), el término abstracto *usía* es aquí equivalente al término concreto *on* (ente). La disputa sobre el derecho a *usía* es una disputa sobre el derecho a ser.

[3] «Con el cuerpo, por medio de la sensación, comunicamos con aquello que deviene; con el alma, y a través del razonamiento, accedemos a lo que eternamente idéntico a sí mismo es realmente (ὄντως οὐσίαν)», *El sofista*, 248a. Sorprendente es comprobar que al presentarnos esta teoría Platón no se la atribuya a sí mismo, sino a unos imprecisos personajes llamados «amigos de las formas». Tenemos aquí un primer indicio de una posible apostasía del platonismo ortodoxo por su propio fundador.

jamás la menor estabilidad y no podría ser aprehendido como tal o tal cosa por el intelecto. Entiéndase bien que lo que ahora importa no es tanto determinar en qué relación mutua se hallan Movimiento y Reposo (saber si necesariamente están fundidos o si pueden estar separados) como poner de manifiesto que la realidad corporal y espiritual a la cual nos hallamos confrontados exige como condición de posibilidad que, considerados en su determinación más general, Movimiento y Reposo sean. Recordando esto sigamos adelante.

El Movimiento *es* y el Reposo *es* asimismo. Ahora bien: Movimiento y Reposo constituyen dos determinaciones contrarias, por consiguiente (perdone el lector lo retorcido del argumento), el Ser no puede en su esencia propia coincidir con ninguno de ellos. En efecto: si la esencia del Ser fuera la esencia del Reposo, dado que el Movimiento *es,* el Movimiento participaría de la esencia del Reposo; si la esencia del Ser fuera la esencia del Movimiento, dado que el Reposo *es,* el Reposo participaría de la esencia del Movimiento. Así pues, ha de acordarse: el Movimiento *es* sin por ello ser el Ser; el Reposo *es* sin por ello ser el Ser, y, por consiguiente, una es la esencia del Movimiento, otra la esencia del Reposo y otra diferente la esencia del Ser. Si consideramos ahora los tres géneros en su esencia propia, nada nos impide afirmar con el Extranjero: «Cada uno de estos géneros es lo mismo con respecto a sí y otro respecto a los dos restantes»[4]. ¿Verdad de perogrullo? Es posible, pero ello no impide que el Extranjero la considere detenidamente y se pregunte: «¿Qué acabamos de decir mencionando lo Mismo y lo Otro?» Lo que al Extranjero preocupa es lo siguiente: ¿lo Mismo y lo Otro constituyen dos géneros suplementarios a añadir a los ya conocidos Reposo, Movimiento y Ser o,

---

[4] *El sofista,* 254d.

por el contrario, son nombres diferentes para designar la esencia de alguno de éstos?

Para responder a esta pregunta lo mejor es considerar aisladamente lo Mismo y lo Otro.

## Consideración de lo Mismo

1) *Imposibilidad de que la esencia de lo Mismo coincida con la esencia del Reposo:* Dado que el Movimiento participa de lo Mismo (es lo mismo respecto a sí), si la esencia de lo Mismo fuera idéntica a la esencia del Reposo, el Movimiento participaría de la esencia del Reposo (lo cual es imposible, puesto que Movimiento y Reposo son contrarios).

2) *Imposibilidad de que la esencia de lo Mismo coincida con la esencia del Movimiento:* Dado que el Reposo participa de lo Mismo (es lo mismo con respecto a sí), si la esencia de lo Mismo fuera idéntica a la esencia del Movimiento, el Reposo participaría de la esencia del Movimiento (lo cual es imposible, puesto que Reposo y Movimiento son contrarios).

3) *Imposibilidad de que la esencia de lo Mismo coincida con la esencia del Ser:* Dado que el Reposo y el Movimiento participan ambos del Ser, por el solo hecho de ser, Movimiento y Reposo serían lo mismo (lo cual es imposible, puesto que el Movimiento es lo mismo que sí, pero *otro que* el Reposo).

Conclusión: lo Mismo se suma como un género autónomo a Reposo, Movimiento y Ser.

## Consideración de lo Otro

1) *Imposibilidad de que la esencia de lo Otro coincida con la esencia del Reposo:* Dado que el Movimiento participa de lo Otro (es otro respecto al Reposo y al Ser), si la

esencia de lo Otro fuera idéntica a la esencia del Reposo, el Movimiento participaría de la esencia del Reposo (lo cual es imposible, puesto que Movimiento y Reposo son contrarios).

2) *Imposibilidad de que la esencia de lo Otro coincida con la esencia del Movimiento:* Dado que el Reposo participa de lo Otro (es otro respecto al Movimiento y al Ser), si la esencia de lo Otro fuera idéntica a la esencia del Movimiento, el Reposo participaría del Movimiento (lo cual es imposible, puesto que Movimiento y Reposo son contrarios).

3) *Imposibilidad de que la esencia de lo Otro coincida con la esencia del Ser:* Dado que la alteridad tiene como correlativo a la relación (no se es otro con respecto a sí, sino con respecto a otro), si la esencia de lo Otro fuera idéntica a la esencia del Ser, decir —por ejemplo— que el Movimiento *es* equivaldría a establecer una relación (lo cual es absurdo, dado que la razón formal de ser no implica la relación).

4) *Imposibilidad de que la esencia de lo Otro coincida con la esencia de lo Mismo:* Dado que Movimiento es otro respecto al Reposo, si la esencia de lo Otro fuera idéntica a la esencia de lo Mismo, Movimiento y Reposo, por la propia razón formal de diferir, serían lo mismo.

Conclusión: lo Otro se suma como un género autónomo a Reposo, Movimiento, Ser y Mismo.

Repitamos, pues: cada uno de los cinco géneros es lo mismo con respecto a sí y otro con respecto a los demás. Pero démonos bien cuenta de lo que afirmamos: la alteridad de cada género con respecto a los demás supone la alteridad de Reposo, Movimiento, Mismo y Otro con respecto a Ser (también, por ejemplo, la alteridad de Reposo, Ser, Mismo y Otro con respecto a Movimiento, pero estas modalidades nos interesan menos), de ahí la conclusión chocante del Extranjero:

«Necesariamente hay un ser del No-ser, ya que en uno de los géneros la naturaleza de lo Otro hace de él *otro*

*que* el Ser[5] y como tal No-ser. Bajo la razón formal de su alteridad los géneros serán, pues, con toda propiedad, dichos No-ser, aunque por el hecho de participar del Ser diremos que son y los llamaremos seres»[6].

Reposo, Movimiento, Mismo y Otro, por su alteridad con respecto al Ser, no son, y, sin embargo, tan sólo por esta alteridad tienen esencia o quididad propia; es decir, tan sólo la alteridad impide que todo se confunda en la unidad vaga e indeterminada del Ser puro, *tan sólo la alteridad hace posible que haya una multiplicidad eidética, tan sólo la alteridad hace posible que lo que hay sea cosmos.* Intentemos hacer más evidentes estas afirmaciones.

Consideremos la realidad, lo que es, en su acepción más vaga e indeterminada y supongamos que se ofrece a nosotros, que nos afecta. Caben entonces dos posibilidades: 1) Lo que así se ofrece es el puro Ser, el Ser en su unidad absoluta y vacía, el Ser sin predicación, el Ser idéntico a sí mismo; en este caso nada reconoceremos porque nada distinguiremos. 2) Lo que así se ofrece no es ya la abstracción del puro Ser, sino una primera realidad concreta[7]. ¿Qué significa esto? La respuesta la encerraría el discurso siguiente: «Antes nos hallábamos en presencia del Ser en su originaria abstracción, ahora constatamos algo que no es lo mismo que lo de antes, por consiguiente, algo que *es otro que* (diferente de) lo de antes. Evidentemente, este *otro que* lo de antes es idéntico a sí mismo, es lo mismo que sí

---

[5] El Extranjero se olvida de precisar que el género Ser escapa a esta regla; el Ser no es naturalmente otro que el Ser, sino otro que Reposo, Movimiento, Mismo y Otro.

[6] *El sofista* 256d-e.

[7] No forzosamente el Movimiento o el Reposo que, tal como aparecen en *El sofista,* son en realidad mucho menos trascendentales de lo que Platón deja suponer. Veremos más adelante, en efecto, que el auténtico Movimiento trascendental se confunde con lo Otro y que el Reposo absoluto lo constituye el momento de la mismidad.

mismo; es incluso posible que antes de caer en la cuenta de que estamos ante otro hayamos previamente constatado el mismo particular; es posible, pero no hay que confundir el orden en que nosotros constatamos con el orden lógico u onto-lógico (para Aristóteles ambos son inversos): en el orden lógico, tras la mismidad del Ser con respecto a sí mismo, lo primero que surge es, necesariamente, la pura alteridad, lo otro que la mismidad del Ser. Así pues, la situación es la siguiente: lo Mismo es prioritario si se considera el Ser en su generalidad abstracta, puesto que en ese momento tan sólo se da el ser idéntico a sí mismo; cuando, por el contrario, lo considerado es una multiplicidad, el género privilegiado es lo Otro: antes de ser un particular idéntico a sí mismo es necesario ser otro con respecto a la unidad abstracta del Ser originario (en términos escolásticos, antes de ser indiviso en sí es necesario hallarse separado —dividido— de las realidades previas). Ahora bien: siendo el campo eidético múltiple, lo Otro constituye necesariamente allí un género determinante; no alteridad absoluta, sino alteridad cómplice de la mismidad en cada una de las identidades particulares[8].

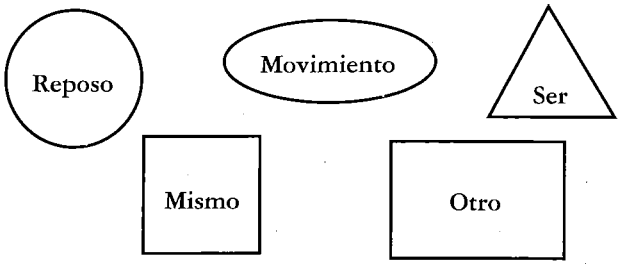
Nos hallamos por fin en condiciones de descifrar el enigmático pasaje en que Platón nos indicaba cuál es la estructura básica que posibilita el campo eidético. No sólo trataremos de reducir este pasaje a categorías inteligibles, sino que, contraviniendo a la divinidad lógica (la cual, como hemos visto, excluye toda percepción sensible), intentaremos ofrecer una transposición gráfica.

Considérese que cada uno de los cinco géneros de

---

[8] Toda multiplicidad ordenada y coherente exige que a la alteridad se asocie la comunidad; no hay, en efecto, universo posible allí donde reina la pura diferencia.

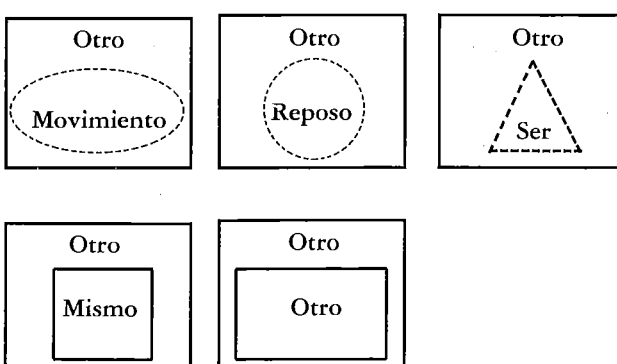
que nos hemos ocupado viene representado por una figura geométrica, a saber:



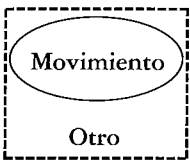

Considérese asimismo que cuando dos figuras se hallen en relación, la representación de una de ellas por un rasgo interrumpido indica que el género que ésta simboliza juega, en la perspectiva considerada, un papel subsidiario con respecto al simbolizado por la otra figura.

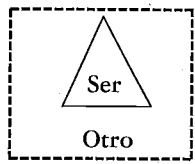
Una vez, sentado esto, detengámonos por separado en cada uno de los aspectos de lo «distintamente percibido».

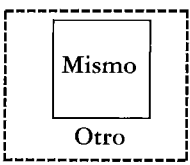
1) «Una forma única, desplegada en todas direcciones, sobre una multiplicidad (de formas) separadas entre ellas» = Dimensión por la cual todo género participa de lo Otro, considerada desde el prisma de lo Otro:

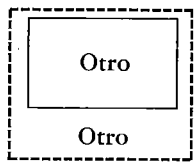


2) «Una pluralidad de formas, diferentes entre ellas, rodeadas exteriormente por una forma (única)» = Dimensión por la cual todo género participa de lo Otro, considerada desde el prisma de cada género (lo Mismo en cada género —la identidad de cada género consigo— y no lo Otro es lo que aquí privilegiamos):

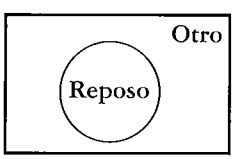


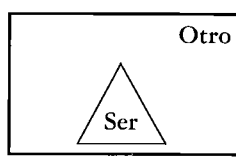


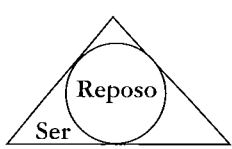




3) «Una forma (única) distribuida sobre una multiplicidad de formas que se hallan unificadas» = Dimensión por la cual lo Otro posibilita la participación entre dos géneros diferentes; el Reposo —por ejemplo— puede participar del Ser tan sólo porque no se identifica al Ser, porque es otro que el Ser. Gracias a que:



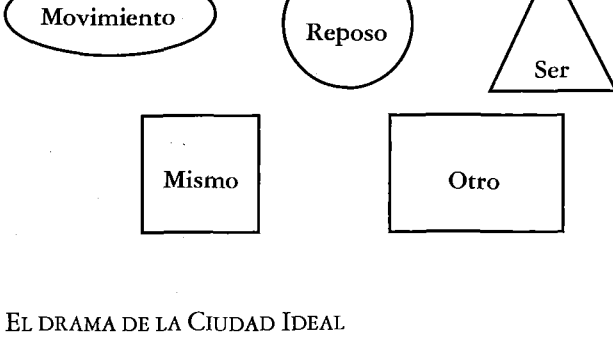




puede darse



Vemos, pues, que lo que la fórmula expresa es simplemente cuál es la condición de posibilidad de la participación.

4) «Numerosas formas distintas y solitarias» = Dimensión por la cual hay cinco géneros diferentes entre sí; es decir, consideración de aquello que los cinco géneros tienen de no relación:




## El drama de la Ciudad Ideal

El cuadro que acabamos de presentar constituye la expresión del momento cumbre de la ascensión dialéctica. Ésta, que empezó penosamente a partir de la contemplación de los bellos cuerpos, de las bellas almas, de las bellas normas de conducta...[9], ha alcanzado por fin su etapa postrera[10]. La estructura descrita fundamenta la totalidad del campo eidético, constituye la verdad de la multiplicidad de determinaciones que éste encierra, de la misma forma que el saber absoluto hegeliano equivale a la verdad de todas las modalidades de la con-

---

[9] Véase sobre este tema el diálogo *El banquete.*

[10] Hacemos aquí abstracción de lo que se halla «más allá de la esencia», cuya contemplación no puede constituir propiamente un momento de la *Dialéctica.*

ciencia. Razón tiene Platón en señalar que en el lugar donde los cinco géneros se relacionan ha de buscar al Filósofo aquel que quiera encontrarle. Allí el Filósofo se identifica con lo que contempla, alcanza la ciencia divina, deja en realidad de ser filo-sofo y obtiene el ansiado estatuto de *sofós*. Ahora bien, cabe preguntarse, ¿aquello que el Filósofo contempla en la cumbre corresponde a lo que él esperaba visionar? Aventurado sería asegurarlo:

Hemos visto que la estructura fundamental del campo eidético contiene como determinación privilegiada al género de lo Otro; ahora bien: ¿no constituye lo Otro uno de los calificativos apropiados para intentar aproximarse a la inefable materia originaria que el *Timeo* se esforzaba en expulsar del campo eidético? De manera análoga a como la materia-receptáculo introducía en nuestro mundo sensible la dimensión por la que éste *no es* (recuérdese que desde el principio del discurso de Timeo —27d— el ser es reservado para el modelo eterno) lo Otro delimita en el campo eidético el no-ser de cada determinación particular. Si por la materia receptáculo nuestro mundo sensible participa de la pura errancia, ésta, bajo el nombre de lo Otro, se halla asimismo presente en el campo eidético[11]. Razón teníamos,

---

[11] Conviene, con respecto a este punto, hacer alguna precisión: es necesario distinguir entre el Movimiento de que nos habla *El sofista*, que supone la multiplicidad de términos entre los cuales se realiza (supone un A como punto de partida y un B como punto de llegada), y un Movimiento absoluto (pura errancia) que se confunde con la alteridad en sí, que no es diferenciable del género Otro: no se puede hacer distinción entre lo que constituye el surgir de la alteridad a partir de la mismidad del Ser originario y lo que constituye el paso (movimiento) de la esencia o quididad del Ser originario a otra esencia o quididad. La alteridad pura dice la errancia absoluta y, correlativamente, la mismidad dice la estabilidad absoluta; de ahí que afirmáramos en una nota anterior que los géneros Movimiento y Reposo son menos trascendentales de lo que Platón deja suponer.

pues, en no tomar a la ligera la frase de Timeo (51a) en la que éste sostenía que el receptáculo nodriza-necesidad-causa errante constituye un *«eidos* invisible y sin configuración determinada». La lógica viene ahora a confirmarla con su autoridad: «Proclamemos que el No-ser constituye una forma *(eidos)* más en el número compuesto por la multiplicidad de ellas» *(El sofista* 258c).

Comprendemos ahora por qué el diálogo *El filósofo* no llegó jamás a ser escrito. La razón no estriba en una supuesta dificultad externa, en un exceso de luz del campo eidético que deslumbra al que se acerca a él[12]. Platón sabe perfectamente lo que el Filósofo contempla, Platón se halla en condiciones de hacer una descripción detallada de la totalidad de determinaciones que contiene el campo eidético. Si no lo hace es simplemente porque esta descripción no correspondería en absoluto a aquella que tenía derecho a esperar el lector de *El banquete, La república, Fedro...* El campo eidético no constituye aquel lugar privilegiado donde reina tan sólo la determinación, la estabilidad, la eterna fidelidad a sí mismo. En el campo eidético, la alteridad no sólo no está ausente, sino que constituye una categoría privilegiada; sólo por su alteridad con respecto a la esencia originaria del puro Ser existen las determinaciones particulares; tanto como decir: sólo porque se participa del No-ser se es; sólo porque se participa de la indeterminación se es tal o tal realidad determinada; sólo porque se participa de la materia se tiene forma. Lo indeterminado, la alteridad, la materia, la errancia, se hallan presentes en el mundo inteligible, ligados inextricablemente a la determinación, la mismidad, la estabilidad... Íbamos a añadir el

---

[12] «El Filósofo, que aplica eternamente su raciocinio a la forma de lo que es, no es fácil de aprehender debido a la luminosidad del lugar en que se encuentra. En efecto, a los ojos del alma vulgar le es difícil fijar su mirada sobre lo divino» *(El sofista* 254a).

Orden, pero nos hemos detenido a tiempo: el Orden no constituye una categoría más de la tabla positiva; Orden dice en realidad, ni más ni menos, que la unidad de ambas tablas, su indisociabilidad, su complicidad, tanto en la pretendida realidad eidética como en la no menos pretendida realidad sensible. Porque —y esto es el aspecto esencial de la cuestión— desde el momento en que dominio sensible y dominio inteligible contienen las mismas categorías y reflejan idénticas estructuras, no cabe ya distinguir el uno del otro. El cosmos que nos rodea coincide con el cosmos puramente eidético; cabría como máximo decir que el primero es aquella estructura del segundo por la cual éste se disfraza de otro que sí mismo. Ahora bien: si el cosmos ideal no se diferencia del mundo sensible, ha de concluirse necesariamente que tampoco la Ciudad Ideal se diferencia de la ciudad sensible; por encima de la ciudad bien ordenada, descrita por Sócrates en términos generales y delimitada por el sacerdote egipcio como la Atenas de nueve mil años atrás, no existe ningún modelo puramente eidético del cual la anterior deba ser considerada como simple copia privilegiada. La Atenas de nueve mil años constituye la más perfecta y armoniosa de las ciudades posibles; en ella los ciudadanos alcanzan el grado más elevado de identificación con las instituciones, de integración en el aparato estatal, en resumen: el grado más elevado de ciudadanía. La Atenas de nueve mil años atrás es, pura y simplemente, la Ciudad Ideal. Triste identificación si recordamos que en la ciudad descrita por Sócrates el engaño constituye un arma normal de gobierno: los lazos entre hombre y mujer son allí regulados en función de criterios sociales, pero ello de tal manera que los interesados ignoren tal regulación y atribuyan al puro azar la causa de que les corresponda uno u otro «partenaire». ¿La razón de este engaño? Muy simple: en la ciudad bien ordenada persiste una ruptura, una distancia, una alteridad entre habitantes y Constitución; los habitantes no se

reconocen de manera absoluta en el sistema jurídico, no identifican sus intereses a los de la pura ley; la armonía entre el ciudadano y el estado es parcial; *el habitante de la Atenas arcaica no es puro ciudadano.* Donde hubiera un puro ciudadano, todo engaño en favor de la ley sería absurdo, puesto que tan sólo en ésta encuentra el primero su satisfacción; pero el ciudadano puro es en realidad mera utopía, y ello porque el ciudadano puro es correlativo de ley pura y que esta última brilla en todas partes por su ausencia: el mismísimo campo eidético es, como hemos visto, unidad indisoluble de ley de caos. No podemos ya suponer (como lo hacíamos cuando ostentábamos la representación del platonismo ortodoxo) que la justificación del engaño por Sócrates se debe tan sólo a que éste no nos habla de la Ciudad Ideal; el engaño cabe en la Ciudad Ideal como cabe la alteridad, la materia, la errancia, la indeterminación y, en definitiva, el Mal... Mal que, lejos de oponerse a un bien considerado como forma y determinación, constituye su condición de posibilidad, su generador, pues sólo el mal (la materia, la errancia, la alteridad) engendra multiplicidad y sólo en la multiplicidad caben la identidad y la determinación.

La falacia del Demiurgo consiste en la supuesta ignorancia de esta indisociabilidad. El Señor se hace Demiurgo, viene a sugerir Platón, a fin de que el Bien —el campo eidético— consiga reducir y suprimir al Mal —la materia, la errancia, la indeterminación—. Sabemos ahora que el Demiurgo podrá difícilmente triunfar sobre el Mal, a menos que, invirtiendo el sentido de su lucha, aplique sus fuerzas a intentar reducir, agotar y suprimir la propia realidad inteligible, el campo eidético, del que el Señor es conciencia y el Señor, como Demiurgo, la conciencia desgraciada. Pero sospechamos que esto es demasiado esperar del Demiurgo, ya que (como reza un desesperado escrito subversivo) Dios no lucha contra Dios ni el Estado contra el Estado.

# IV

# DE *EL SOFISTA* A HEGEL

*(La aventura del platonismo heterodoxo)*

Ya hemos tenido ocasión de aludir a un pasaje de *El sofista* en el cual Platón critica la doctrina de los llamados «amigos de las formas». La cosa resulta chocante, ya que la tesis de estos desconocidos personajes no parece diferir de la sostenida por el mismo Platón en multiplicidad de diálogos ortodoxos. Comparémosla, sin ir más lejos, con la expuesta en el discurso cosmológico del *Timeo.*

En *El sofista* (248a) la doctrina de los «amigos de las formas» aparece en el diálogo siguiente:

> «*Extranjero.*—Consideremos, pues, a los amigos de las formas y responde como si fueras uno de ellos.
>
> *Teeteto.*—Así lo haré.
>
> *Extranjero.*—El devenir y aparte de él lo que es, ¿no es ésta la división que vosotros establecéis?
>
> *Teeteto.*—Sí.
>
> *Extranjero.*—Por el cuerpo y a través de la sensación tenemos comunidad con el devenir; por el alma y a través de raciocinio tenemos comunidad con lo que realmente es; afirmáis vosotros que lo que realmente es permanece siempre idéntico a sí mismo, mientras que el devenir cambia sin cesar.
>
> *Teeteto.*—En efecto, esto afirmamos.»

Recordemos ahora el principio del discurso de Timeo:

«A mi juicio, es necesario partir de una determinada distinción: ¿qué es aquello que necesariamente es y que nunca deviene y qué cosa aquello que necesariamente deviene, pero que no es jamás? Lo uno es aprehendido por intelección y raciocinio, pues permanece siempre idéntico a sí mismo; lo otro es sólo objeto de opinión y sensación irracional, ya que nace y se destruye, pero realmente no es jamás.»

La similitud entre ambos textos es evidente. Y, sin embargo, en el segundo Platón se refiere a una doctrina asumida como propia, mientras que en el primero nos habla de una doctrina explícitamente criticada. El diálogo *El sofista* no rechaza la teoría de las ideas, pero niega que éstas constituyan realidades inmutables y determinadas sólo por la identidad consigo mismas. Por ello, los «amigos de las formas» nos son presentados como personajes extraños al platonismo; en realidad se trata de platónicos ingenuos, de neófitos en la doctrina, que todavía no han llegado a percibir el verdadero estatuto de la idea: los «amigos de las formas» conciben las ideas como fijas y determinadas sólo por la identidad, debido a que ignoran que toda idea es un nudo relacional entre una multiplicidad de otras ideas. Cuando la idea aparece bajo este aspecto relacional surge el problema de saber cuál es la condición de posibilidad de esta relación. Ahora bien: hemos visto que esta condición de posibilidad es una estructura eidética en la que la alteridad juega un papel fundamental. Introducir la alteridad como determinación ideal equivale a afirmar:

*a)* Que la idea particular implica el surgir de lo Otro previamente a la identidad del puro ser[1].

---

[1] Platón identifica (*El sofista* 256d) lo Otro que el Ser al No-ser. Esto, en cierto modo, hace concordante el movimiento esbozado con el descrito por Hegel en su *Lógica* (Hegel admite —*Devenir,* nota 1—

*b)* Que la participación entre el conjunto de determinaciones que constituyen una idea tan sólo es posible porque cada una de ellas es *otra que* (diferente de) las demás (tan sólo porque bípedo difiere de animal y de razonable puede participar de ellos a fin de constituir la idea *hombre).* Así pues, la alteridad niega tanto la eternidad como la pura fidelidad a sí misma de la idea particular (en este sentido la crítica por Aristóteles de la teoría de las ideas en los libros A y M de la *Metafísica).*

No ha de extrañarnos, por consiguiente, que en *El sofista* Platón se aparte de los llamados «amigos de las formas». *El sofista* supone el acceso de Platón al umbral del campo eidético, umbral desde el que puede ya vislumbrarse el panorama general. Platón constata entonces que el campo eidético se halla lejos de constituir el esperado reino de la estabilidad pura; pese a la decepción que ello pueda producirle, Platón no renuncia a realizar una exploración exhaustiva; *El sofista* (254a) lo indica explícitamente: una vez que hayamos dado caza al Sofista nos ocuparemos de describir la contemplación del Filósofo en un diálogo que llevará su nombre. Este respeto por el orden previsto de investigación se halla tanto más justificado cuanto que en realidad para pasar del Sofista al Filósofo no será necesario cambiar de terreno: el Sofista tiene su lugar natural en el No-ser y el Filósofo en el Ser, ahora bien: No-ser y Ser comunican en su esen-

---

que se identifique la Nada al No-ser): la Nada hegeliana coincidiría con el puro surgir de lo otro que el Ser antes de concretarse en un algo particular.

Aunque lo Otro puede también ser identificado al momento hegeliano del Devenir, pues, como hemos dicho en una nota anterior, no se puede hacer distinción entre lo que constituye el surgir de la alteridad a partir de la mismidad del Ser originario y lo que constituye el paso (movimiento) de la esencia o quididad del Ser originario a otra esencia o quididad. El momento de lo Otro en la lógica implícita de *El sofista* parece así abarcar tanto la Nada como el Devenir hegelianos.

cia misma (*El sofista* 259a-b); mencionando al primero decimos necesariamente algo del segundo. De ahí que Platón sospeche haber ido a topar con el Filósofo cuando lo que buscaba era al Sofista[2]; de ahí que, como Gilles Deleuze lo ha hecho notar en su *Lógica del sentido,* la definición final del Sofista no sea distinguible de la que pudiera darse del personaje Sócrates[3]; de ahí, en fin, que sirviéndonos de pasajes en los que la caza del Sofista constituye la motivación determinante, nosotros hayamos podido esbozar la estructura fundamental del campo eidético. No, entre el Sofista y el Filósofo no hay en realidad ruptura, y por ello nada más natural que el diálogo que describe al primero siguiera otro presentando al segundo. Y, sin embargo, el *Filósofo* no llega jamás a ser escrito o, más bien, no llega jamás a ser escrito por Platón. El *Timeo,* el *Critias,* las *Leyes,* constituyen diálogos posteriores a *El sofista,* diálogos que por lo tanto suponen ya el conocimiento por Platón de cuál es el estatuto real del campo eidético. No obstante, como hemos visto en el caso concreto del *Timeo,* en estos diálogos Platón vuelve a oponer un dominio del Ser y un dominio del No-ser, un dominio de la mismidad y un dominio de la alteridad, un dominio de la necesidad legal y un dominio de la necesidad caótica; en resumen: Platón vuelve a oponer la Ciudad Ideal a la ciudad sensible. El *Timeo* constituye, pues, algo más que un diálogo ortodoxo de Platón; el *Timeo* significa el retorno a la ortodoxia tras un momento de apostasía y de crisis; el *Timeo* signi-

---

[2] «¡Por Zeus! ¿No habremos dado con la ciencia de los hombres libres? Nosotros, que buscábamos al Sofista, ¿no habremos descubierto a cambio suyo al Filósofo?» (*El sofista* 253c).

[3] El Sofista es presentado como aquel que de manera irónica y con preguntas breves obliga a su interlocutor a contradecirse. Ahora bien, sabemos que tanto la ironía como la habilidad dialéctica constituyen caracteres proverbiales del personaje Sócrates en los diálogos platónicos.

fica la vuelta al redil o, si se prefieren términos menos morales, la vuelta al platonismo ingenuo y tímidamente poético de los «amigos de las formas», que tan duramente fuera criticado en *El sofista.* Si el *Timeo* hubiera tenido mínimamente en cuenta lo evidenciado en este último diálogo, no habría dejado suponer que lo Otro interviene tan sólo cuando se trata de constituir el alma de nuestro cosmos sensible; no habría dejado suponer que lo inteligible es un reino exclusivo de lo Mismo, lo estable, lo determinado; no habría dejado suponer que el dios teorético se halla exento de carencia.

Tras la positividad cosmológica del *Timeo* llega naturalmente la positividad jurídica del *Critias* y, en especial, de las *Leyes.* La trilogía formada por estos diálogos sustenta hasta nuestros días el optimismo lógico, ontológico, cosmológico y político de todas las ortodoxias. Como A. Rivaud lo recuerda en su edición francesa del *Timeo,* esta obra constituye una pieza clave en las bibliotecas alejandrinas, en las escuelas medievales, tanto cristianas como musulmanas, en la Florencia brillante y progresiva de Marsilio Ficino... En el horizonte de nuestra cultura se sigue así vislumbrando, siglo tras siglo, la Atenas arcaica, la Atenas bien ordenada, la Atenas feliz, la Atenas que es copia privilegiada de la Ciudad puramente Ideal. La Ciudad Ideal se constituye en fundamento y justificación de todas las dimensiones de nuestro ser: la Ciudad Ideal motiva nuestros sentimientos afectivos; la Ciudad Ideal da sentido a nuestro esfuerzo dialéctico; la Ciudad Ideal justifica incluso nuestra propia muerte. *Muerte, amor y dialéctica (Fedón, Banquete, República)* no son más que vías a través de las cuales accedemos a ese dominio de absoluta plenitud que es la ciudad donde sólo reina el *Logos:* «Ordena tu vida con los ojos puestos en el mundo inteligible», viene a decirnos el platonismo ortodoxo, «aspira a la trascendencia por *amor, muerte,* o, aún mejor, por raciocinio, comprobarás entonces que, aun en tu vida sensible, te acercas ya a la

plenitud de tu vida inteligible.» La significación práctica de este consejo es importante. Si hacemos abstracción de *amor* y *muerte,* que no son más que vías mediatas hacia el mundo del puro *Logos,* el consejo platónico significa lo siguiente: viviendo una vida de orden intelectual te apartas de la alteridad, la carencia, la corrupción, que pesan sobre tu vida ordinaria, y ello porque estas determinaciones negativas no caben en el dominio de lo inteligible; o, en términos más concretos: siendo intelectual o filósofo obtendrás autarquía y felicidad.

Tal es la moraleja positiva y optimista del platonismo ortodoxo. Y, sin embargo, ésta no puede ya realmente convencernos. El reproche que cabe hacer al platónico ortodoxo es el de que su optimismo se sustenta en la ignorancia; el platónico ortodoxo se niega a mirar realmente al campo eidético, y sólo por esto puede afirmar que lo que allí reina es la plenitud. Platón llegó casi a la contemplación, pero no dio el paso último y definitivo; no se atrevió a contemplar porque no quiso asumir el hecho de que lo indeterminado, lo caótico, la alteridad y el mal constituyen caracteres inherentes al campo eidético mismo. Platón nunca escribió su diálogo sobre el Filósofo porque no quiso aceptar que éste es, como todos los demás, un ser carente y desgarrado.

Esta obra que Platón no osó escribir fue asumida con más de dos mil años de retraso por otro pensador, el más grande y consecuente de los platónicos. El pensador en cuestión es Hegel, y el trabajo a que nos referimos la *Ciencia de la Lógica.* En efecto, la *Ciencia de la Lógica* constituye a la vez: 1) el canto más exaltado del platonismo que nos ofrece la historia del pensamiento; 2) la realización casi exhaustiva de las potencialidades que el platonismo encierra; 3) la crítica más radical del platonismo edulcorado, tímido, ingenuo y, en definitiva, inconsecuente de los «amigos de las formas».

Por lo que se refiere al primer punto baste recordar que desde las primeras páginas de la introducción a

la obra mencionada, Hegel opone la lucidez del idealismo platónico a los prejuicios de la razón ordinaria y a la ambivalencia de la filosofía crítica de su tiempo:

«La Metafísica antigua tenía del pensamiento una concepción más elevada de la que hoy es usual. En efecto, la Metafísica antigua establecía como punto de partida que aquello que de las cosas nos es accesible a través del pensamiento es lo que poseen de auténtica verdad; concebía las cosas no en su inmediatez, sino bajo la forma del pensamiento, en tanto que cosas pensadas. Esta Metafísica consideraba que entre las cosas y el pensamiento existe una concordancia, que el pensamiento en sus determinaciones inherentes y la verdadera naturaleza de las cosas forman un único e indisociable contenido»[4].

Para Hegel, las determinaciones del pensamiento, lejos de tener una realidad meramente subjetiva, constituyen la totalidad de aquello a que se aplican; por ello la idea platónica le aparece como la más elevada adquisición metafísica y Platón como el mayor de los pensadores. Nada escapa a la idea y, por consiguiente, nada escapa a Platón, orden o caos, eternidad o devenir, identidad o alteridad. Ahora bien: si el platonismo constituye el horizonte de todo pensamiento y por ello el horizonte de toda realidad y de toda vida, no obstante, para Hegel el platonismo es un edificio inacabado; Platón puso las bases sobre las que debe necesariamente asentarse el edificio metafísico, pero, a juicio de Hegel, no pudo o no supo finalizar la construcción. La misión que Hegel se impone es la de redondear la obra empezada por la filosofía clásica griega; elevar el platonismo y su desviación aristotélica, de proyecto a sistema; pasar de la *Filo-sofía* a la *Sofía:*

«La Lógica objetiva ocupa el lugar de la antigua Metafísica, en la medida en que ésta constituía el edificio

---

[4] *Ciencia de la Lógica,* pág. 38 de la edición Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1969.

científico del mundo, erigido tan sólo con ideas... La Lógica objetiva ocupa de manera inmediata el lugar de la Ontología», es decir, de aquella parte de la Metafísica cuya misión era investigar la naturaleza del *Ens* en general, del *Ens* que abarca en sí tanto al Ser (Sein) como a la esencia (Wesen), para designar a los cuales nuestra lengua suele afortunadamente emplear términos diferentes. Pero, en segundo lugar, la Lógica objetiva abarca también el resto de la Metafísica, en la medida que ésta, sirviéndose de las formas del pensamiento puro, intentaba aprehender los substratos particulares que provienen de la representación, a saber: el alma, el mundo, Dios (tarea en la cual las determinaciones del pensamiento tuvieron una importancia esencial). Sin embargo, la Lógica, a diferencia de la Metafísica tradicional, considera estas formas del pensamiento independientemente de los substratos aludidos, independientemente de los sujetos de la representación; la Lógica considera en las formas del pensamiento la naturaleza y el valor que poseen en sí y para sí»[5].

Lo que este texto señala es que la Lógica tiene como misión fundamental mostrar o denunciar quién se esconde detrás de las representaciones propias de la conciencia ordinaria. La inmediatez fenoménica nos presenta determinaciones tales como la realidad física, la subjetividad humana, el drama social, la ciencia o el arte... La Lógica pone de manifiesto cuál es el principio, el fundamento, la condición de posibilidad o, en términos griegos, el ἀρχή de esta multiplicidad de determinaciones. En este sentido, la Lógica de Hegel constituye algo más que la realización del platonismo, es también la realización del aristotelismo, puesto que no otra cosa que la aprehensión del fundamento o condición de posibilidad de la realidad inmediata es lo que busca la ciencia aristotélica.

---

[5] *Ciencia de la Lógica*, pág. 61.

* * *

Recapitulemos lo que hasta ahora hemos intentado expresar: en la investigación de Platón, como en la investigación de Aristóteles, la motivación fundamental es encontrar el principio fundador de la realidad cósmica inmediata. Si hacemos por un momento abstracción de que Aristóteles no admite la autonomía del universo ideal[6], cabe decir que la respuesta de ambos pensadores es idéntica: la realidad fenoménica inmediata se sostiene sobre determinaciones inteligibles, idea platónica, forma o especie aristotélica. Ahora bien: las determinaciones inteligibles concretas suponen a su vez determinaciones inteligibles más generales y abstractas, las cuales Aristóteles califica de *categorías.* Cojamos, por ejemplo la especie o forma *hombre* y su definición tradicional de «animal razonable bípedo». *Hombre* así concebido supone determinaciones del dominio de la *cualidad* (animal, razonable), determinaciones del dominio de la cantidad (bípedo) y, naturalmente, determinaciones que posibiliten la relación entre ellas. Alcanzar el conocimiento de estas últimas determinaciones constituye el proyecto de la ciencia suprema o ciencia de los principios absolutos. Esta ciencia, concebida de forma diferente por Platón y Aristóteles, es esbozada en el diálogo *El sofista,* pero no llega a realizarse, hemos dicho, más que en la Lógica de Hegel. Las causas de ello no son, según el propio Hegel, accidentales. Simplificando de manera brutal, el proceso que Hegel nos presenta es el siguiente: en el origen, «previamente[7] a la creación de la naturaleza y de un espíritu finito», las determinaciones categoriales últimas constituían, en su frialdad conceptual, un «reino de

---

[6] Ver al respecto capítulo VI.

[7] Como más adelante veremos, este «previamente» no significa una determinación temporal, sino un «momento» puramente lógico.

sombras» alejado de toda determinación concreta y sensible. Este reino de sombra era un fundamento absoluto en la medida en que era fundamento de sí mismo; sin embargo, carecía de una determinación clave: su propio conocimiento; el fundamento absoluto era inconsciente. Para comprender este estatuto figúrese el lector que el cuadro descrito a propósito de *El sofista* en el capítulo III de este trabajo fuera ignorado tanto por el lector como por el que suscribe, así como por el propio Platón. La estructura esencial del campo eidético no dejaría por ello de constituir el fundamento de toda ordenación, pero este privilegio no sería reconocido; la estructura fundamental del campo eidético poseería el poder, pero no la conciencia del poder. Para llegar a alcanzar esta conciencia, el campo eidético inició una larga y dolorosa aventura consistente en negar lo absoluto de su imperio, en introducir dentro de sí una limitación o, si se quiere, en disfrazarse de otro que sí mismo: el campo eidético determina una de sus modalidades como si ésta no le perteneciera; el campo eidético se aliena en lo sensible. Lo sensible es un momento del campo eidético mismo, pero éste no lo sabe. El campo eidético sufre por su limitación e intenta superarla. Hegel nos describe en la *Fenomenología del Espíritu* el proceso mediante el cual esta superación llega a realizarse. No nos detendremos aquí en resumir este proceso, digamos tan sólo que el platonismo ortodoxo constituye en él un momento clave: el momento en que la jerarquía entre la determinación (la forma, la idea) y la materia sensible se invierte en favor de la primera; la forma no es ya considerada como un atributo de lo sensible, sino como la fuente de la que, por participación, lo sensible adquiere su realidad. Pero el platonismo no llega a dar el paso definitivo que haría de él el Saber absoluto; será aún necesario que el Espíritu siga ignorándose, lo cual significa: *a)* el Espíritu ignora cuál es el despliegue estrictamente categorial que sustenta las determinaciones específicas (hombre, árbol,

mesa, naturaleza, Dios) que se presentan a la conciencia inmediata y aun a la ciencia platónica; *b)* como consecuencia de lo anterior, el Espíritu ignora que la alteridad, la negatividad y la ignorancia misma constituyen «momentos» inherentes al despliegue categorial originario. Esta ignorancia queda superada con la *Ciencia de la Lógica.* Cuando Hegel emprende esta obra ha escrito ya su *Fenomenología.* La relación entre ambos trabajos es la siguiente: la Fenomenología muestra (deduce) que en el momento de la evolución del Espíritu que corresponde a Hegel la ciencia es alcanzada, el Saber absoluto se convierte en realidad. La Lógica admite el contenido y la conclusión final de la Fenomenología y se pregunta: ¿en qué consiste concretamente el Saber absoluto, cuya actualidad, la Fenomenología, ha demostrado? Es decir: la Fenomenología describe el camino hasta el Saber absoluto; la Lógica contempla el panorama que se encuentra al final. Este panorama constituye la verdad fundacional de todo lo descrito anteriormente; por eso el despliegue categorial, que el Espíritu encuentra tan sólo al final, es dicho por Hegel hallarse al principio, constituir la esencia eterna de Dios; esencia puramente abstracta, pero que, sin embargo, da cuenta tanto de las determinaciones concretas que se aparecen a la conciencia ordinaria como de la evolución misma seguida por ésta:

«La conciencia es el espíritu como saber concreto, aunque en realidad saber limitado por la exterioridad; pero la progresión de este sujeto se sostiene, como el desarrollo de toda vida natural o espiritual, sobre la naturaleza de las puras esencialidades que constituyen el contenido de la Lógica»[8].

La Lógica dice a la conciencia ordinaria descrita en la Fenomenología: mira quién movía los hilos, quién se escondía detrás de aquello que a ti se ofrecía; tras cada

---

[8] *Ciencia de la Lógica,* pág. 17.

objeto de la representación ordinaria (el Imperio romano, las catedrales, las guerras de religión, la Revolución francesa, el Terror) se articula una determinada combinación categorial. En definitiva, fenómenos históricos como el Terror o el Imperio napoleónico, así como el proceso que va del primero al segundo, son tan sólo posibles porque la estructura categorial sobre la que todo reposa lo permite. Pero aquí tocamos un punto clave: que la Lógica permita el Terror y el paso del Terror a Napoleón quiere decir que en el campo eidético ambos fenómenos se hallan inscritos como una necesidad. En efecto: el campo eidético, la estructura lógica fundamental, es por definición eterna; ahora bien: como Aristóteles lo señala, aquello que en el Tiempo es posible, en la Eternidad es necesario. Por ello, no conviene establecer diferencias excesivamente radicales entre el campo fenomenológico y el campo lógico: si la Fenomenología desemboca en la Lógica, una realización plena de ésta ha de reencontrar necesariamente, aunque bajo forma de puro concepto, los fenómenos descritos por aquélla. El movimiento fenomenológico constituye una determinación inherente a la Lógica; esta determinación puede ser considerada bajo dos puntos de vista: como determinación que ignora su carácter lógico o como determinación consciente de este carácter. En el primer caso tan sólo se ocupará de ella la Fenomenología, en el segundo caso cae bajo el dominio de la ciencia de las esencialidades puras.

La certeza sensible, el Imperio romano, las catedrales, las guerras de religión, el Terror, la Revolución industrial y el Saber absoluto (Hegel) son determinaciones constitutivas del universo ideal, es decir: la estructura fundamental del campo eidético, lejos de oponerse a los fenómenos descritos (como el platonismo ortodoxo podría, falazmente, pretender), constituye la fuente, la condición a la vez necesaria y suficiente de la cual, por «procesión», se derivan todos ellos. Eternamente el Señor se está alienando en realidad sensible, eternamente

está viviendo el proceso fenomenológico y eternamente se está recuperando en el Saber absoluto. Todo lo que el drama fenomenológico nos describe son momentos lógicos del Señor, incluido el propio Tiempo en que aquellos transcurren. Por ello, la estructura fundamental del campo eidético, la fuente originaria de la procesión divina, no puede constituir el reino sereno de la pura mismidad al que aspiraba el platonismo dulzón —y ortodoxo— de los «amigos de las formas». Ha de corresponder más bien al cuadro esbozado por Platón en el *El sofista,* cuadro en que, por la presencia de la alteridad, han de hallarse contenidas en potencia la totalidad de las figuras de la procesión divina. En el capítulo tercero de este trabajo nos hemos esforzado en realizar una descripción de este cuadro, sirviéndonos para ello de las tímidas alusiones de Platón. Si el lector se remite de nuevo a él y lo compara con el arranque de la *Ciencia de la Lógica,* descubrirá ciertas similitudes; similitudes parciales, debido fundamentalmente a que Platón no se detuvo en una contemplación meticulosa de la estructura en cuestión. La realización completa y rigurosa de lo apuntado en *El sofista,* Platón la deja para una obra posterior; esta obra aparece con varios siglos de retraso bajo el título de *Ciencia de la Lógica.* La Lógica constituye, hegelianamente hablando, el momento en que la divinidad se aprehende en su esencia eterna y, en términos platónicos, el momento en que, accediendo a la cima de la contemplación, el *Filósofo* deja de ser tal para venir a ser *Sofos.* Así pues, el lector de la *Ciencia de la Lógica* se introduce ni más ni menos que en los soñados parajes de Dama Sofía; nos atreveríamos a decir que el lector se diviniza si no fuera que —como hemos señalado— para la divinidad cada uno de los «momentos» de la Ciencia es puramente lógico (a-temporal), mientras que el lector de Hegel se ve obligado a recorrer sucesivamente (es decir, cronológicamente) las determinaciones del contenido eidético. De no existir esta diferencia cabría afirmar que el lector

de la *Ciencia de la Lógica* (fundido con el objeto de contemplación en la pura realidad de la Ciencia) abandona su subjetividad individual y por ende las motivaciones parciales que son el correlativo de ésta:

«En los espacios serenos del pensamiento que retorna a sí y que existe solamente para sí se acallan los intereses que agitan la vida de los pueblos y de los individuos»[9].

¿Quiere esto decir que en los dominios del pensamiento puro no hay drama? Nada menos seguro: no hay drama limitado ni particular, porque precisamente toda particularidad se halla excluida del campo eidético (lo que diferencia a la conciencia inmediata de la ciencia es precisamente que la primera considera lo particular como tal, mientras que la segunda sólo ve en él la función que cumple dentro de la totalidad); se juega allí, sin embargo, el drama universal, del que los dramas particulares constituyen tan sólo manifestaciones. Afirmar que en el pensamiento puro se acallan los intereses privados viene a decir simplemente lo siguiente: el pensamiento puro contempla en las guerras de religión, la conciencia desgraciada, la Revolución francesa y el Terror sólo su necesidad, es decir, la dimensión por la cual estos fenómenos se hallan implicados en la estructura fundamental del campo eidético. Si el lector realiza una deducción rigurosa y completa de todas las implicaciones contenidas en la estructura que delimitan los cinco géneros de *El sofista,* no sólo repetirá por su cuenta el proceso descrito en la *Ciencia de la Lógica,* sino que acabará por tropezar con la totalidad de determinaciones de la Fenomenología. Lo que estamos sugiriendo es la posibilidad (y aun la necesidad) de considerar la Fenomenología como Lógica[10], de rehacer el proceso de la Fenome-

---

[9] *Ciencia de la Lógica,* pág. 23.

[10] Una tentativa de signo contrario es la que se propone J. Wahl en un trabajo cuyo título es precisamente *La Lógica de Hegel*

nología desde el horizonte del Saber absoluto que se reconoce como tal. Si lo que aquí apuntamos no es estrafalario, cabe entonces decir que la *Ciencia de la Lógica* no redime plenamente al platonismo heterodoxo, no nos ofrece el contenido total del frustrado diálogo el *Filósofo.* Esta obra, en efecto, debería estar constituida por las siguientes partes:

1) Descripción de la estructura fundamental del campo eidético (el juego entre los cinco géneros de *El sofista).*

2) Derivación de todas las determinaciones categoriales contenidas potencialmente en la estructura señalada en 1).

3) Derivación, a partir de 1) y 2), de la totalidad de momentos presentados en la Fenomenología.

El conjunto de estas partes nos ofrecería, por fin, una descripción de la totalidad desde el punto de vista estricto del Saber absoluto; el platonismo y con él la filosofía toda se habrían por fin realizado; contemplaríamos realmente a Dios en su esencia eterna; se desplegaría entre nosotros la arquitectura completa de la Ciudad Ideal... Ciudad Ideal que está muy lejos de constituir el reino de la pura armonía, meta de toda aspiración utópica. En la Ciudad Ideal se hallan eternamente presentes cada una de las vicisitudes por las que atraviesa la ciudad sensible. Lo que en esta última no es más que un momento cronológico, en la Ciudad Ideal es una determinación puramente lógica y, por consiguiente, imperecedera; lo que para la conciencia ordinaria es como una dimensión aislada, ante la conciencia divina se muestra en la red de conexiones que hacen de ella un reflejo de la totalidad. La conciencia alienada en lo sensible vive, tan sólo por un tiempo, una particular aventura, un particu-

---

*como Fenomenología.*

lar drama; la conciencia divina vive eternamente la totalidad de dramas o aventuras que pueblan la conciencia alienada: ésta es la diferencia existente entre Dios y nosotros. Diferencia, sin embargo, no absoluta, puesto que si el momento de la alienación, el momento del hombre, se halla inscrito en el universo lógico (en la esencia divina), inscrito está asimismo el momento del retorno, el momento en que el hombre toma conciencia de que su verdad no es otra que la verdad de Dios, de que la Lógica, que era la esencia de éste, es también su esencia propia: «Las formas del pensamiento se exteriorizan en primer lugar en el lenguaje humano..., en todo lo que el hombre interioriza o convierte en objeto de representación, en todo lo que el hombre hace suyo se halla presente el lenguaje; mas todo aquello con que se forma el lenguaje o que se expresa a través de él contiene, más o menos encubierta, una categoría. Así pues, la Lógica es algo perfectamente natural en el hombre, más aún: la Lógica constituye su naturaleza misma»[11].

Una vez llegados a este punto cabe preguntarse: ¿resulta o no tentadora la perspectiva de introducirse en el contenido temático de la *Ciencia de la Lógica?* En otros términos: ¿es rentable el cambio de estatuto consistente en penetrar en el Saber, abandonar la condición particular? Difícil sería asegurarlo. Penetrando en la Ciencia ganamos en universalidad; ahora bien: ¿es esta universalidad otra cosa que una multiplicidad de dramas? ¿No es cierto que en la estructura fundamental del campo eidético se halla inscrita la totalidad de vicisitudes miserables que acompañan a la condición humana? Sin embargo, se nos responderá: el drama en el campo eidético conoce su esencia puramente ideal, se aprehende como racionalmente necesario y, por consiguiente, se halla liberado de la apariencia absurda y arbitraria que lo

[11] *La Ciencia de la Lógica* pág. 20.

hacen insoportable a la conciencia ordinaria; en otros términos: un fenómeno como el Terror pierde su mordiente cuando llega a conocerse como un momento de la abstracción lógica; el Terror no es «terrorífico» más que cuando ignora su naturaleza ideal, su racionalidad intrínseca. Esta respuesta equivaldría, en términos cristianos, a sostener que las vicisitudes del Hijo no son sufridas por el Padre, que no alteran en éste la beatífica vida contemplativa. Conviene, sin embargo, no olvidar un importante detalle: el momento de la idea fenomenalizada, del surgir de la particularidad, del Hijo, se halla inscrito como determinación clave en la estructura eidética originaria, lo cual supone: aquel que introduciéndose en el dominio lógico llega a asimilarlo plenamente, llega a confundirse con el campo eidético, se halla abocado a vivir eternamente el momento de alienación que constituye el surgir de lo sensible. Eternamente el Padre se hace Hijo, eternamente es crucificado y eternamente vuelve a sí en la resurrección del Saber absoluto.

Lo que acabamos de apuntar nos indica un criterio para establecer si el iniciado en el dominio de la Lógica agota realmente todas las potencialidades de ésta: cada uno de los momentos del proceso fenomenológico se halla inscrito como carácter eterno en el universo eidético; el pensador lógico, partiendo de las más abstractas determinaciones categoriales, ha de venir a topar con los conceptos que corresponden a la pirámide egipcia y a la Reforma luterana. Ahora bien: dado que el momento de alienación del concepto constituye también una determinación del campo eidético, el pensador lógico encontrará algo más que el concepto formal de la pirámide egipcia y de la Reforma: el pensador lógico ha de llegar a interiorizar la pirámide en su inmediatez fenoménica, en su apariencia de coloso pétreo, fruto de un brutal y sangriento esfuerzo corporal. Cabe decir que si el pensador no llega a identificarse a este esfuerzo, a experimentar físicamente la pirámi-

de, no conoce todas las determinaciones del *Logos,* no ha alcanzado el Saber absoluto, no se ha fundido en la esencia eterna del Señor[12]. El camino de la Ciencia (el proceso descrito en la Fenomenología) constituye un «momento», una determinación del propio campo eidético; así pues, si espinoso es el primero, sembrado de espinas ha de hallarse también el segundo. Tanto como decir que nada podemos esperar de lo universal, que nada podemos esperar de la Ciencia, que nada podemos esperar de lo Absoluto. Esta última palabra adquiere aquí un carácter casi sarcástico. El platonismo ortodoxo nos había acostumbrado a ver en lo Absoluto la superación definitiva del estatuto actual en el que, según la frase de Plotino, el alma «experimenta mal y sufrimientos, vive en pena, deseo, temor y todo tipo de calamidades». El platonismo lúcido que va de *El sofista* a Hegel nos dice ahora que lo Absoluto así concebido es pura ensoñación: un «momento» de lo Absoluto nos dice que las vicisitudes de la conciencia empírica se hallan abolidas, pero otro «momento» correlativo nos garantiza su repetición eterna. Lo Absoluto no dice ya plenitud del sentimiento, sino tan sólo plenitud de la

---

[12] Ha de modificarse, pues, lo que decíamos en una nota del segundo capítulo bajo la indicación de «campo eidético y ceguera». La supresión de toda percepción sensible no es correlativa de la contemplación teorética más que en el horizonte del platonismo ortodoxo. Con el platonismo lúcido y consecuente que caracteriza a Hegel la cuestión gana en complejidad; la ceguera (tomada como símbolo de la supresión de la sensibilidad en general) acompaña todos los «momentos» de la contemplación divina, excepto uno: aquel en que el Señor se determina como realidad que se ignora, aquel «momento» que, sin dejar de ser estrictamente lógico, tiene como carácter esencial el tomar la forma de momentos cronológicos. La prueba del fuego de la contemplación no la constituye ya, pues, la ceguera, sino el hecho de, a partir de la ceguera, reencontrar la percepción sensible con toda la secuela de miserias que comporta.

Razón: nada escapa al dominio de ésta, ni siquiera la alteridad, la carencia, la fugacidad..., nociones que en el *Timeo* Platón pretendía aún oponer al campo eidético. La Razón es lo Absoluto porque hasta el mal es racional, viene a decirnos la Lógica. Triste consuelo que sirve para justificar las aberraciones de la Historia, pero que no motivará demasiado a emprender el camino de la *Teoría,* a menos de hacerlo con el secreto propósito de utilizarla, de aniquilar desde el interior mismo el entramado categorial sobre la que el Orden se constituye como unidad de sí mismo y del Caos.

# V
# ANTE EL SEPULCRO VACÍO

La tesis implicada en los capítulos que preceden podría ser resumida en la expresión siguiente: utopía de la Ciudad Ideal o, exactamente, utopía de la Ciudad platónica. La Ciudad platónica, en efecto, ha sido «concebida» como el reino de la pura mismidad, como el reino de la pura estabilidad, como el reino de la pura determinación... Ahora bien: en el lugar *(tópos)* del *Logos,* en el lugar de la Idea, la mismidad es correlativa de la alteridad; la estabilidad, correlativa de la fugacidad; la plenitud, correlativa de la carencia, y, en definitiva, el Orden se reconoce en sus grietas. Por eso la Ciudad platónica, que se pretende ideal, pero que no tiene cabida en el *tópos* de la idea, es forzosamente utópica, lo cual significa simplemente lo siguiente: la Ciudad platónica no se deja subsumir bajo las categorías que fundamentan y dan vida a la razón; la Ciudad platónica es inconcebible, y por inconcebible irrealizable. Maticemos esta afirmación: que la Ciudad platónica sea inconcebible no significa que sea impensada; el platónico ingenuo y ortodoxo la piensa, puesto que la proyecta en su espíritu y ordena en función de ella la realidad inmediata; puede incluso decirse que el platónico ortodoxo la imagina, ya que lo propio de una imaginación libre es precisamente realizar síntesis inconcebibles. Lo que no puede de forma alguna el platónico ortodoxo es ofrecernos un concepto propio y riguroso del objeto de su aspiración; lo que no puede el platónico ortodoxo es invitarnos a una

contemplación meramente racional de lo que inapropiadamente él llama Ciudad Ideal. Y ello porque para la Razón el reino de la pura armonía es un contrasentido, un escándalo y casi una estupidez.

Si no temiéramos pecar de agresivos diríamos que tan sólo por falacia y pusilanimidad Platón se constituye en profeta de un paraíso ideal. Falacia en primer momento, cuando, en *El Banquete,* el *Fedro,* el *Fedón,* el platonismo postula el concepto como realidad trascendente a la que se accede místicamente por *amor y muerte.* Pusilanimidad cuando en el *Timeo,* en el *Critias,* en las *Leyes,* Platón vuelve a hablarnos de una armonía eidética que la razón lúcida de *El sofista* ha negado.

La crisis de *El sofista* supone el momento en que Platón accede a la radical verdad; el *Logos* se muestra a él, diciéndole:

«Yo soy lo Absoluto, no lo Absoluto que tú esperabas, separado del mal y de la carencia, sino lo Absoluto como aquello de que nada escapa, forma o materia, estabilidad o devenir, identidad o alteridad, orden o caos... Tú buscabas una razón parcial, una razón armoniosa y serena, pero ésta no es mi razón, ni tan siquiera es razón; la Razón te dice ahora: todo es Razón, incluso la aparente sinrazón.»

Frente a esta revelación inquietante la reacción de Platón será lastimosa. Hegel cuenta que llegados los cruzados a Jerusalén y percibiendo que el Sepulcro se hallaba vacío, tomaron conciencia de que la salvación debía ser buscada por otro camino. Tal actitud consecuente no es la adoptada por Platón; éste optó más bien por negarse a ver lo evidenciado, por seguir afirmando que el Sepulcro está lleno; o, dicho en términos adecuados: Platón opta por mantener la separación entre la plenitud armónica de la idea y la carencia desgarrada de lo que a ella se opone.

No menos inconsecuente es la actitud, de signo contrario a la platónica, que pretende alzarse contra la dic-

tadura de la Razón y sus miserias mediante una reivindicación de todas las categorías «negativas». La Metafísica actual, tan violentamente antiplatónica, nos ofrece una perfecta ilustración de esta actitud: se vislumbra en ella la aspiración a una alteridad que no sea mero correlativo de la identidad[1], a una multiplicidad que no se halle sometida a la unidad, a un devenir otro que el del Tiempo (cómplice de la Eternidad), a una locura que no sea mera determinación de la Razón, a un Caos que no sea la sombra del Orden. En resumen: los platónicos ortodoxos aspiran a una pura ley; a los metafísicos actuales les motiva la imagen de una pura acracia. Los unos como los otros parecen olvidar las enseñanzas de *El sofista,* parecen olvidar que la identidad implica la alteridad, que la alteridad es idéntica a sí misma, que el Movimiento comulga en Ser y alteridad con el Reposo... y que a partir de estas correlaciones el Ser o Señor se constituye en Cosmos, totalidad manifiesta de la unidad categorial de Ley y Caos. Un «objeto» que escape a la complicidad descrita (un «objeto», por ejemplo, puramente «idéntico» o puramente «diferente») no decimos que no pueda darse o postularse, lo que sí decimos es que no puede ser concebido y, por consiguiente, que a nosotros (seres por esencia lógicos, es decir, conceptuales) no se mostrará jamás.

¿Ha de concluirse, pues, que no hay escapatoria, que estamos condenados a ser sujetos pasivos de la dictadura categorial? Cesare Pavese escribió en cierta ocasión: «La única forma de escapar al abismo es mirarlo, medirlo, sondearlo y descender a él.» Esta frase peca de optimismo en la medida en que deja suponer que el método descrito es condición suficiente; puede, sin embargo, ser muy sugestiva si sustituimos la palabra «forma» por la palabra «posibilidad».

---

[1] Véanse las bellísimas páginas sobre «la diferencia libre» en *Diferencia y Repetición,* de Gilles Deleuze.

El abismo lo constituye para nosotros la razón que viendo en cada cosa su necesidad parece legitimar toda clase de miserias. De este abismo no escaparemos intentando sortearlo, puesto que todos los caminos en él tienen origen y fin y, por consiguiente, aun de manera velada, a él deben forzosamente conducirnos[2]. La única posibilidad estriba, pues, en intentar superarlo, lo cual implica que previamente lo hallamos asumido de forma plena. Asumir la Razón significa que no nos limitamos a constituir una modalidad parcial de ella, sino que nos identificamos a la totalidad de sus momentos; dejamos de ser una manifestación de la Razón y nos convertimos en la Razón misma. ¿Qué significaría entonces superar la Razón? Simplemente lo siguiente: que embarcados en la nave de la Razón (de la que, no lo olvidemos, forma también parte la nave de la sinrazón) y lanzados con ella a la exploración de *lo que hay,* lleguemos a descubrir algún paraje que no se halle inscrito en la carta de navegación. O, en términos más precisos: si hemos realizado una deducción completa y rigurosa de los momentos contenidos potencialmente en la estructura fundamental del campo eidético (deducción de la que la *Ciencia de la Lógica,* de Hegel, constituye una primera parte), si «verificamos» *a posteriori* que esta deducción es impotente para dar cuenta absoluta de *lo que hay,* es decir, si algo se muestra que escapa la totalidad de determinaciones descritas, si esto ocurre, decimos, cabe entonces (y sólo entonces) sostener que la Razón ha sido superada.

Ahora bien: de la Razón, no lo olvidemos, forman parte todas las determinaciones categoriales, incluidas, por consiguiente, las negativas. Por ello, si en presencia

---

[2] Resulta dolorosamente cómico comprobar qué el Ser-Uno sin determinaciones que, como meta final del camino místico, pretendía escapar a toda aprehensión racional, aparece desde la primera página de este inventario de la Razón que es la *Ciencia de la Lógica,* de Hegel.

de *La Pietà,* de Miguel Ángel, descubriéramos que alguna faceta de esta obra no se halla positivamente inscrita en el aparato lógico le queda a la Razón todavía el recurso de relegarla a la dimensión de lo informe, de lo negativo o de lo inesencial; procedimiento por el cual la faceta en cuestión continuará circunscrita dentro de la Razón misma. Para que *La Pietà* escapara efectivamente a la Razón tendría que mostrar algún aspecto que no fuera irreductible a ninguno de los opuestos categoriales cómplices; un aspecto por el cual *La Pietà* esquivara tanto a la unidad como a la multiplicidad, tanto a la mismidad como a la alteridad, tanto a la identidad como a la indeterminación... Resulta así manifiesto hasta qué punto es aventurada la hipótesis de una superación del *Logos.* Asumiendo la Razón, superamos los intereses de nuestra razón parcial, pero es pequeña la esperanza de llegar un día a superar la Razón misma. Todo ello en la hipótesis de que la idea de esta superación siga atrayendo, pues la Razón es Poder y el Poder difícilmente puede desear que algo le escape.

# VI
# COMPLEMENTO: ARISTÓTELES FRENTE AL DOBLE MUNDO DE PLATÓN

Con el análisis de la posición aristotélica frente a una serie de problemas que ocuparon a Platón intentamos mostrar que a los pensadores más lúcidos de la Academia les fue imposible —tras la crisis de los diálogos «metafísicos»— mantener en toda su pureza la antítesis entre el mundo de lo inteligible y el mundo de lo sensible. El aristotelismo constituye, en efecto, una primera tentativa de superar el sistema bipolar establecido por Platón, aunque una tentativa empirista y, por consiguiente, diferente de la que hemos esbozado en los capítulos que preceden. Una crítica idealista de la dicotomía platónica fundamental dice: la idea, considerada como tal, es decir, como ente puramente lógico, posee como determinaciones esenciales los caracteres que Platón atribuye tan sólo a la materia. La crítica de Aristóteles va por otro camino. Aristóteles reconoce a lo inteligible casi todos los caracteres que Platón le confería, excepto uno fundamental, a saber: la autonomía con respecto a lo sensible. Lo inteligible se halla indisociablemente ligado a la materia y no tiene realidad *per se.* Esto implica que no hay un mundo del puro *Logos* aparte del mundo sensible que nos rodea. La plenitud eventual del *Logos* (veremos que, en la perspectiva aristotélica, un mundo de puras esencias aparece en realidad como algo fúnebre y estéril) es, pues, meramente potencial, teórico (en el sentido peyorativo que ha llegado a adquirir esta expre-

sión); de hecho (ἔργῳ), esta plenitud se halla empeñada en el mundo sensible y en alianza total con la carencia.

Tras su proverbial empirismo, Aristóteles pone también de manifiesto, a su manera, el drama de la idea.

### Estatuto de lo real frente a la antítesis eternidad-devenir

«Platón afirma que lo sensible es aquello que no permanece ni cualitativa ni cuantitativamente, sino que incesantemente transcurre e incesantemente se transforma...; lo inteligible, por el contrario, nada pierde y nada adquiere, su esencia es eterna, permanece siempre semejante e idéntico a sí mismo.» Este resumen, hecho por Diógenes Laercio, de la actitud de Platón frente al viejo problema de la continuidad o la no continuidad del movimiento y la transformación nos introduce de lleno en el centro de la cuestión que queremos plantear.

Como vemos, Platón adopta una posición ecléctica con respecto a las tesis de sus predecesores: para Parménides todo se mantiene en una estabilidad absoluta; para Heráclito (o cuando menos para el Heráclito de la tradición), por el contrario, la transformación es incesante. Platón escapa a esta alternativa por la distinción de dos dominios: uno de ellos, dominio de lo sensible, se halla condenado a errar; el otro, dominio de lo inteligible, permanece estable. Frente a esta tesis, ¿cuál es la posición de Aristóteles? Un texto de su *Física,* que por su interés transcribimos enteramente, la refleja sin ambigüedad, a la vez que resume la de sus predecesores:

«Necesariamente, o todo se halla permanentemente en reposo[1], o todo se mueve sin cesar[2], o ciertas

[1] Parménides.

[2] Heráclito.

cosas se mueven mientras que otras se hallan en reposo, y en este último caso: o bien aquellas que se mueven lo hacen eternamente e igualmente aquellas que se hallan en reposo[3], o bien todo, por naturaleza, se halla indiferentemente en reposo o en movimiento; pero queda todavía una tercera hipótesis[4]: es posible que ciertas cosas posean absoluta inmovilidad, otras se muevan eternamente y unas terceras participen del movimiento y del reposo. Y esto es precisamente lo que se hace necesario afirmar[5].

Por estas realidades que participan del movimiento y del reposo Aristóteles alude, como después veremos, a lo sensible, al universo inmediato que nos rodea. Aristóteles se halla lejos de la concepción, heredada por Platón de Heráclito, según la cual las realidades sensibles se encuentran en permanente devenir[6]. Los entes del universo sublunar, aunque perecederos, no se transforman de manera permanente, y ello bajo ninguna de las modalidades aristotélicas de transfor-

---

[3] Platón.

[4] La cual corresponde a la concepción defendida por Aristóteles.

[5] *Física,* VIII, 3, 253a.

[6] «Pues ni siquiera durante este período en que se dice que vive cada uno de los vivientes, y que es idéntico a sí mismo, reúne siempre las mismas cualidades; así, por ejemplo, un individuo desde su niñez hasta que llega a viejo se dice que es la misma persona, pero ese individuo jamás reúne las mismas cosas en sí mismo, sino que constantemente se está renovando en un aspecto y destruyendo en otro: en su cabello, en su carne, en sus huesos, en su sangre y en la totalidad de su cuerpo, y no sólo en el cuerpo, sino también en el alma, cuyos hábitos, costumbres, opiniones, deseos, placeres, penas, temores, todas y cada una de estas cosas jamás son las mismas, sino que unas nacen y las otras perecen. Pero todavía mucho más extraño que esto es el hecho de que los conocimientos no sólo nacen unos y perecen otros en nosotros, de suerte que no somos idénticos a nosotros ni siquiera en los conocimientos, sino que también le sucede a cada uno de ellos lo mismo» *(El banquete,* 201).

mación. Ningún ente se halla continuamente creciendo o decreciendo, ningún ente se altera en todo instante, ningún ente cambia continuamente. En otros términos: en el universo aristotélico lo sensible posee un grado de estabilidad, por ello una previsión, una confianza, una seguridad, son posibles con respecto a él. Podemos reposar en lo sensible sin temor de que nos abandone en todo instante.

Ahora bien: si la transformación incesante (que haría imposible toda ley, toda determinación, toda coherencia) está excluida, la frase transcrita de *Física,* VIII, nos muestra que también se halla excluida la estabilidad definitiva, la eternidad. Los entes sensibles reposan un tiempo, pero se encuentran obligados a ponerse de nuevo en movimiento. Un tiempo fijados y disponibles, se alejan, sin embargo, más tarde o más temprano, sea por transporte, por alteración o por cambio cuantitativo. El estatuto de lo sensible supone participación del movimiento y participación del reposo, o sea, exclusión de eternidad, exclusión de devenir constante. Esta doble exclusión debe necesariamente caracterizar la respuesta aristotélica a la cuestión del movimiento; Aristóteles no puede menos que atribuir a las realidades sensibles un estatuto intermedio entre eternidad y devenir, y ello por una exigencia fundamental derivada de su convicción de que lo real es un compuesto, una síntesis, un compromiso entre materia y forma. Se hace, pues, necesario detenerse en los caracteres de cada una de éstas para bien comprender el estatuto del compuesto.

## Eternidad sin contenido de la mera forma

Hemos visto que en el ámbito de la doctrina platónica ortodoxa la forma de toda realidad es eterna y que tan sólo lo sensible transcurre. Para Aristóteles,

la forma considerada como tal es también eterna, pues ni la forma ni la materia son engendradas (*Metafísica,* Z, 8, λ 3). Es decir, la forma *hombre,* si se la considera independientemente de *tal* o *tal* hombre determinado (Sócrates o Calias), no surge ni perece. Tan sólo cuando la forma es considerada como inserta en una materia puede ser concebida como sometida a vicisitudes, transformaciones cualitativas (Sócrates, por efecto del Sol, quema su piel), cualitativas (Sócrates, viejo, se encoge y reduce), toponímicas. *El hombre,* considerado abstractamente, escapa a todos estos casos y es, por consiguiente, eterno. Pero esta eternidad no significa gran cosa, ya que en la órbita aristotélica la forma no tiene, por sí misma, contenido; no hay forma *hombre* fuera de una materia que la individualizada en Sócrates o Calias, y, por tanto, el hombre eterno se halla indisociablemente ligado al hombre, que sólo vive por un tiempo. Más adelante abordaremos de nuevo este tema. Veamos ahora cuáles son, por oposición a las características de la forma, las características de la materia.

## Materia: eternidad de lo indeterminado

La materia aristotélica tiene a simple vista caracteres que la asimilan a la forma. En efecto: hemos visto que, como la forma, la materia no es generada; dada la correlación existente para Aristóteles entre lo no generado y lo incorruptible, la materia es, también como la forma, imperecedera. Así pues, pura materia y pura forma coinciden en eternidad, escapando ambas al destino pasajero de los entes sensibles concretos. Sin embargo, la modalidad particular a cada una de ellas de este destino común hace que entre materia y forma la oposición sea mayor que entre materia y compuesto o entre forma y compuesto: si la forma representa a la eternidad de lo

estable, la materia no refleja, en realidad, más que lo incesante del puro devenir, la eternidad de la no fijación. Si la forma es eternidad de la determinación, la materia, expresión de la ausencia de toda estabilidad, manifiesta tan sólo la exclusión de toda determinación. La materia absoluta dice: «Toda cosa (toda determinación, toda identidad) está excluida; ésta es mi eternidad.» La materia representa la eternidad de lo negativo, de lo obscuro, de lo caótico, de lo ausente de toda actualidad, de toda realización. Ahora bien: este puro devenir que constituye la materia posee, precisamente por su dimensión absoluta, el carácter de escapar a toda percepción y de aparecer[7] así como estable. En efecto: la percepción de un cambio supone la aprehensión de una realidad cambiante, de una determinación que sufre un accidente o de la substitución de una determinación por otra. Por ello, cuando la transformación es hasta tal punto incesante que excluye la aprehensión de cualquier entidad, se hace naturalmente imposible apreciar el paso de *algo* a *algo* y, por ende, la sumisión de los fenómenos a una evolución. De ahí que el puro devenir, la pura materia, sea inaprehensible y que Aristóteles afirme que toda materia perceptible, modelable, susceptible de ser informada, no es ya en realidad materia, sino, aunque elemental y primigenia, forma. La materia absolutamente *prima* aparece, en el horizonte aristotélico, como un límite, una condición necesaria y postulada, pero jamás alcanzada ni en realidad alcanzable.

Resumamos los caracteres descritos:

1) La materia no se crea ni se destruye.
2) La materia es lo absolutamente indeterminado.
3) La materia es puro devenir.

---

[7] Aparecer no puede ser utilizado aquí más que en un sentido analógico, como decimos que la oscuridad se «muestra» o, según un ejemplo aristotélico, afirmamos del no-ser que es.

4) La materia es inaprehensible, porque sólo se aprehende lo estable (frente a lo que deviene) y lo concreto, *tal* o *tal* cosa (frente a lo indeterminado).

A estos caracteres se suma un quinto que los presupone: la materia *prima,* siendo lo absolutamente indeterminado, es, por ello mismo, susceptible de toda determinación. La transformación se hace, según Aristóteles, por paso de un opuesto a otro, pero no de un opuesto cualquiera a otro opuesto cualquiera, sino de un contrario a otro contrario; así, por ejemplo, blanco no procede de sonido, sino de negro. Por ello, toda materia ya relativamente informada, en posesión de una determinación, se halla limitada en sus posibilidades; todo no puede ya salir de ella. Limitar consiste precisamente en informar una materia *prima.* Antes de tal operación, la materia no excluye nada. La materia originaria del metal se halla en posesión de todas las posibilidades de formación a partir del bronce o del cobre; una vez alcanzados éstos, en cada uno de ellos se ha restringido forzosamente el abanico. Esta limitación, a primera vista empobrecedora, es, por otro lado, condición de riqueza, condición de la multiplicidad diferenciada y coherente, frente a la indeterminación caótica que, por exclusión de identidades sumerge todo en la más estéril modalidad de la mismidad; en ausencia de identidades todo es lo mismo en la noche de la indiferenciación (ésta es la objeción que podría hacerse a una corriente de la filosofía contemporánea que, frente a lo *mismo* y lo *uno* de la determinación, afirma una originaria «diferencia salvaje»). Por ello, el universo aristotélico se constituye, como ascensión jerarquizada de menor a mayor determinación, de grado de potencia a grado de actualidad, de pura materia a pura forma. Lo real concreto, escapando a estas dos últimas, aparece como *compuesto,* síntesis de forma y de materia. Hemos visto el estatuto del compuesto en relación con la problemática

de la continuidad del movimiento; volvamos de nuevo a ésta a fin de poner de manifiesto las razones por las cuales Aristóteles afirma —contra Platón— que lo real es síntesis y no pura forma.

## Forma en devenir: lo ontológicamente concreto

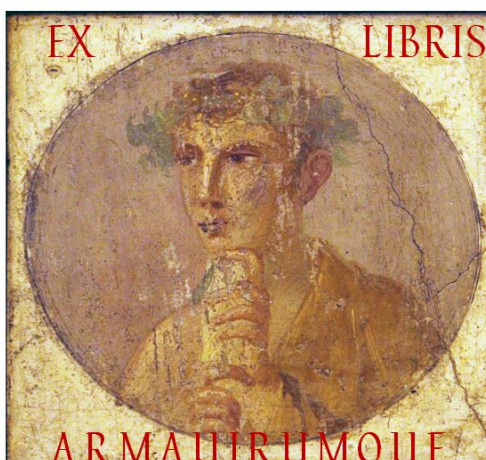
Decíamos anteriormente que la forma aristotélica es, en cuanto tal forma, eterna. Ahora bien: Aristóteles afirma que la forma no se realiza más que en la materia, de ahí la paradoja.

1) Se afirma que la forma es eterna.
2) Se niega esta eternidad, puesto que la eternidad depende de lo sensible y que lo sensible no es jamás eterno.

Así pues, la forma es eterna en cuanto especie, es decir, en cuanto es considerada por abstracción como separada del individuo en el cual se realiza. A las especies irrealizadas que son eternas hay que oponer las especies realizadas que, indisociables de la materia, han de ser necesariamente fugitivas y perecederas.

Que las especies realizadas sean «fugitivas y perecederas» no significa que se hallen en devenir incesante. Lo perecedero implica una constitución; afirmar «perecerá» implica afirmar: es *tal* o *tal* cosa. Lo perecedero mantiene una posición intermedia entre lo eterno y lo que transcurre sin cesar. Aristóteles otorga, contra Platón, el ser a tal vaso concreto, a tal mesa concreta, pero no les promete la eternidad (la eternidad está tan sólo garantizada para la pura forma *vaso* o *mesa,* lo cual nos aboca a una aporía irresoluble, puesto que la pura forma *vaso* o *mesa* no puede darse). En las realidades singulares hay síntesis de movimiento y de estabilidad. Aristóteles rechaza por igual el movimiento incesante (devenir de

Heráclito) que la absoluta eternidad (universo de las ideas platónicas). Lo primero excluye todo orden, lo segundo supone un orden absoluto que trasciende el orden cósmico, puesto que éste, ligado a la materia, resulta de un compromiso entre la Ley y la errancia.



# EPÍLOGO:
# VISIÓN DE PEDRO NOLASCO

*Esterilidad de la ciudad platónica*

Hemos visto que la pura materia no puede en modo alguno trascender la indeterminación fijándose por un tiempo en alguna ordenación o figura. Receptáculo de la noche absoluta en que todo se confunde por ausencia de caracterización, la materia es yerma, in-útil, in-deseable, negaciones que constituyen el correlato que acompaña siempre a lo informado. Pero no es tan sólo en la dimensión de la materia donde la esterilidad encuentra su feudo; el universo de las puras formas puede también manifestarse para ella como terreno propio. Este aspecto queda bien reflejado en ciertas obras pictóricas, donde la ausencia de movilidad del contenido nos evoca, a la vez, el mundo de las ideas platónicas y la frialdad rígida de la muerte. Sirva de ejemplo el bellísimo cuadro *Visión de San Pedro Nolasco,* donde Zurbarán nos muestra al santo inclinado sobre un libro en presencia de un ángel que señala la Jerusalén celeste. Encontramos aquí todos los elementos de una representación platónica: el libro alude a la fuerza de la *Teoría;* el ángel indica que la *Teoría* ha alcanzado por fin su estatuto propio de contemplación, revelación, visión; lo sensible se ha trascendido en inteligible, lo humano accede a lo angélico; en fin, la presencia de la ciudad revela que la visión no significa en absoluto huida de la multiplicidad para fundirse en unidad mística. La contemplación lo es de las mismas determinaciones que constituyen la dimensión de

nuestro cotidiano vivir. ¿Qué es pues lo que nos evoca la oscura percepción de un «visionario»? Una mirada atenta a la ciudad nos lo indica: lo primero que se impone es su carácter absolutamente estático; no nos hallamos ante un organismo sometido a las vicisitudes del devenir, sino ante algo fijado, inalterable, inviolable, eterno, en suma. La dimensión de revelación viene dada por estos caracteres; lo que se muestra no es una ciudad entre otras, se trata de un reflejo de la *Polis* considerada en su esencia misma, en su entelequia, en su idea; nos hallamos en presencia de la platónica Ciudad Ideal.

La visión de Pedro Nolasco es, pues, visión de un arquetipo, de una forma absolutamente separada, sin relación alguna con lo sensible, y por ello exenta de todo devenir. Visión de lo absolutamente inalterable, visión de lo absolutamente determinado, visión de lo absolutamente unificado... ¿Es por ello visión de lo absolutamente deseado? Cabe dudarlo a juzgar por el sentimiento de desolación que la presencia de la ciudad nos produce. El cuadro de Zurbarán posee la virtud de mostrarnos la indisociabilidad entre determinación fijada y esterilidad, entre unificación y rigidez, entre eternidad y muerte. En efecto, lo ausente de movimiento se halla también ausente de toda creación, pues ésta supone una tendencia, una finalidad, una inquietud y, por ende, una potencia de transformación. La Ciudad Ideal de Platón, excluida de toda transformación, de toda carencia, de toda finalidad, de toda inquietud, no resulta, sin embargo, deseable para la condición humana. Tan sólo trascendiendo ésta, suprimiendo la dimensión sensible, convirtiéndonos en pura forma, angelizándonos, en suma, podríamos quizás reconocernos y satisfacernos en la garantizada eternidad de la «Colina de las ideas». Entre tanto, la Ciudad Ideal nos espanta, como espanta la presencia del ángel en la elegía de Rilke, como espanta toda imagen fijada y como espanta, en definitiva, la frialdad del mausoleo. Lo decididamente estable no puede cons-

tituir nuestro sueño porque lo perecedero, lo que deviene, constituye una dimensión inherente a nuestra realidad. Movimiento, transformación, creación, son caracteres que nos pertenecen y que se revelan frente al dogmatismo de la eternidad, al igual que la forma, nuestra otra dimensión, se alza contra el devenir absoluto de la pura materia.

*París-Vallvidrera-Ronda*
*junio-septiembre de 1972.*

# *POSTCRIPTUM:* DE LA FORMA INTRÍNSECAMENTE PERTURBADA

## Conocimiento y catástrofe

*«Solón, Solón, eternos niños sois los griegos, no es viejo el griego... ninguna arcaica tradición oral ha podido inculcar en vuestras almas opinión fundada ni ciencia emblanquecida por el tiempo.»*

Estas palabras del sacerdote egipcio nos servían en *El drama de la Ciudad Ideal* para retomar el tema de las catástrofes cósmicas que a intervalos (coincidiendo con el momento en el que las sociedades acceden a la etapa de la escritura) arrasan el género humano, dejando a lo sumo subsistir a aquellos que habitan en las laderas o en las cimas de las montañas.

Reencontramos a estos supervivientes de la catástrofe en el texto de un olvidado pensador. Los encontramos en tales condiciones de indigencia que carecen de las más elementales artes propias del discurrir y la civilización. El que a ellos se refiere es Filoponio, quien comentando los trabajos matemáticos de Nicómaco de Gerasa, viene a evocar a Aristocles de Mesina, autor de un tratado en diez libros, *Sobre el amor del saber*, título éste intencionalmente coincidente con el de una obra perdida de Aristóteles. Al Maestro nos remite pues, en última instancia, Filoponio. El texto vincula la situación de indigencia derivada de la catástrofe al problema del

conocimiento en sus diversas modalidades. Aquélla es presentada como motor de toda aspiración a conocer.

*«La sabiduría o lucidez* (sofía) *ha sido nombrada así por tratarse de una especie de clarificación* (safeia) *en el sentido de que ilumina toda cosa. En cuanto a la claridad misma* (tò safès), *ha sido llamada así por tratarse de algo luminoso* (faes ti), *por derivación de las palabras que expresan la luz* (para to fáos kai fos) *y en razón de que trae a la luz lo que está oculto. Si pues, como dice Aristóteles, los objetos inteligibles y divinos, aunque sean los más evidentes* (fanótata) *por su propia esencia, nos parecen a nosotros oscuros e indistintos (en razón de la tiniebla corporal que nos limita) con razón se ha llamado sabiduría a la ciencia que aporta luz sobre tales objetos.*

*Ahora bien, puesto que estas palabras, «sabiduría» y «sabio», se emplean de manera general, ha de saberse que se trata de términos equívocos. Los antiguos les han atribuido, en efecto, cinco sentidos diferentes.*

*Ha de saberse que la humanidad perece por las más diversas causas: peste, penuria, seísmos, guerra, mil variedades de enfermedad, mas sobre todo en razón de gigantescos diluvios... que no logran, sin embargo, la desaparición de la humanidad entera. Pues los sacerdotes y todos aquellos que viven en las cimas o aun en las vertientes de las montañas escapan al cataclismo mientras que en la llanura queda sumergido cuanto habita.*

*... Careciendo los supervivientes del diluvio de alimento, la necesidad les mueve a inventar los medios de escapar a la indigencia, moler el grano mediante instrumentos, sembrar, etcétera. A tal grado de invención dieron el nombre de ciencia o saber (sofía), ese saber revelador de lo que es útil a las primeras necesidades de la existencia.*

*... Entonces, por inspiración, al decir del poeta, de Ateneas, descubrieron las técnicas o artes que no se limitan ya a cubrir las necesidades de la existencia sino que contribuyen a la nobleza y al ornato de la vida: y a tal invención de nuevo dieron el nombre de ciencia o saber (sofía).*

*... Dirigieron entonces su mirada a la organización de la ciudad y forjaron las leyes y el conjunto de lazos que unifi-*

*can a aquélla en un todo: tal invención fue asimismo calificada de ciencia o saber (sofía).*

*... En fin, dando un paso más reflexionaron sobre los cuerpos y la naturaleza que los forja. Tal indagar recibió el nombre específico de ciencia o teoría de la naturaleza (fysiké theoría).*

*... En quinto lugar se volcaron sobre los objetos más dignos, inmutables y sin lugar en el cosmos: a tal indagar nombraron ciencia o sabiduría arquitectónica.»*

## Filía de la forma y filía de la matemática

En este texto de Filoponio se establece una conexión entre *catástrofe* y *conocimiento* simplemente mítica o poética. El proyecto de las páginas que siguen es intentar mostrar que más allá de esta conexión meramente accidental, *lucidez* y *catástrofe,* y aun *razón* y *catástrofe,* se hallan conceptualmente articuladas. Ello ciertamente entendiendo el término *catástrofe* en una acepción muy diferente de la usual que daba sentido al texto, aunque no absolutamente equívoca respecto a la misma. En ambos casos se trata de *catástrofe* como quiebra en la regularidad de un estado de cosas; en una de las acepciones, sin embargo, el término apunta a una desintegración de lo alcanzado mientras que en la segunda se trata más bien de la ruptura que para un estado de cosas supone la emergencia *en su seno* de un marco diferenciado o restringido: catástrofe, en el primer caso, como regresión o retorno desde un universo de formas complejas a las más elementales, reducción que el agua (como marco privilegiado de emergencia de los primeros contornos visibles) o el fuego simbolizan; catástrofe, en el segundo caso, como estratificación de la uniformidad, que no se daría sin enriquecimiento de lo *ya visible* con una nueva figura.

* * *

Evoquemos de nuevo una frase ya largamente considerada en el arranque de este libro.

*«Con el cuerpo, por medio de la sensación comunicamos con aquello que deviene; con el alma, y a través del razonamiento, accedemos a lo que, eternamente idéntico a sí mismo, es realmente.»*

Sorprendente era comprobar que en *El sofista*, al presentar esta teoría, Platón no se la atribuye a sí mismo sino a unos imprecisos personajes llamados «amigos de las formas». Sorprendente en la medida en que la posición de éstos parece coincidente con lo que usualmente se entiende por platonismo, y ello tanto en matemáticas como en filosofía.

Cabe entender ciertamente que Platón se está distanciando aquí de un platonismo ingenuo que habría tomado al pie de la letra sus «metáforas poéticas» relativas a la existencia de un mundo de formas paralelo al de las formas materializadas e independiente asimismo de la percepción de éstas por el ser humano. Mas si sólo contara este aspecto, el diálogo *El sofista* no tendría la trascendencia que suele atribuírsele: Platón sólo se estaría distanciando de una caricatura de sí mismo. Pues, a la hora de enunciar dónde reside lo esencialmente problemático del platonismo (tanto cuando *El sofista* se escribe como en nuestros días), el asunto del carácter *separado* o no separado de las formas no es quizás el primordial.

Para poner de relieve en qué reside lo esencial del platonismo (y de los problemas que plantea) analizaremos un caso de percepción común.

Tal objeto, *a*, aquí presente me remite a tal otro, *b*, unos metros alejado... en el sentido de que reconozco en ambos el carácter de naranjo. Ante esta trivial constatación se abren dos vías de razonamiento:

1) El objeto *a* (dispuesto por la naturaleza para cumplir tal o tal función, o mero resultado del entrecruzamiento contingente de causas) tiene entre sus rasgos

ésta su afinidad con el objeto *b*. Este rasgo puede tener mayor o menor interés (no lo tendrá, por ejemplo, si mi preocupación consiste en apropiarme de las naranjas del primero que el segundo no posee) pero no es sino uno más y, desde luego, no el componente de su identidad. Si el segundo naranjo desapareciera y con él todos los demás naranjos excepto el primero, en tal momento la semejanza dejaría de contar entre sus caracteres y en mi relación a él me ceñiría a lo que como individuo le constituye.

2) En el objeto *a* como en el objeto *b* he reconocido, por separado, representantes particulares de la clase (de equivalencia) de los objetos que responden a la *común definición* de naranjo. Si sólo hubiera habido uno de los dos objetos la operación no se hubiera repetido, pero el mecanismo hubiera sido idéntico. Ver en él las características del naranjo es lo que me hubiera permitido *identificarlo*. La *forma* naranjo es lo que le otorga identidad.

En el primer modo de razonar se está suponiendo que la forma *específica* designada por *naranjo* constituye tan sólo el resultado azaroso de 1) haber contemplado y comparado dos cosas existentes, 2) haber encontrado un rasgo común entre ellos, 3) haber erigido este rasgo en representante tanto de la una como de la otra, 4) dejar de ocuparse de lo que originariamente vimos, y 5) ocupar nuestra mente con el representante en cuestión. Así hablamos del *naranjo* como una especie, pero si somos sensatos tenemos presente no ya que el interés mayor reside en lo que podemos encontrar en cada uno de los naranjos particulares, sino que en ausencia de éstos, seguir reflexionando sobre el naranjo carecería de todo sentido.

La lógica de la segunda posición consiste en considerar que el rasgo común, lejos de consistir en contingente semejanza entre dos objetos, es algo inherente a la mera identificación de cualquiera de ellos, puesto que ésta no

consiste sino en la percepción del rasgo común: puesto que *conocer* (lo particular) es *reconocer* (lo universal).

Ni que decir tiene que la segunda disposición responde mayormente a lo que se conoce como platonismo o como teoría platónica del conocimiento. Cabe añadir que (cualesquiera que sean las diferencias entre Platón y Aristóteles) también responde a ella la teoría del conocimiento aristotélica, e incluso con mayor radicalidad, puesto que Aristóteles nunca renegó de ella, mientras que (como intentaremos mostrar) sí lo hace, parcialmente, el platonismo cuando en su etapa final y pese al carácter "ortodoxo" del *Timeo* pitagoriza su pensamiento, es decir: cuando deja de considerar a la matemática como una propedéutica de la filosofía para hacer de ella el núcleo fundamental de la misma (extremo éste que Aristóteles precisamente reprochará si no a Platón, al menos a los discípulos que siguieron esta vía).

Necesario es aquí poner en guardia sobre una confusión que muy a menudo suele hacerse respecto al platonismo:

Las grandes dotes de narrador de Platón, su defensa por la riqueza del lenguaje natural (intrínsecamente equívoco y apto a fertilizar lo imaginario) le llevaron a insertar su prodigiosa teoría de la percepción y del conocimiento en el seno de una gran construcción narrativa:

Así la ciudad, que es expresión de la *intersubjetividad humana* mediatizada por la *naturaleza,* se dobla de una ciudad meramente eidética, donde en ausencia de la segunda tampoco cabe hablar de la primera. Correlativamente a ello, las *ideas,* consideradas como conceptos a través de los cuales percibimos nuestro entorno, encuentran doblete en un imaginario espacio de formas puras, susceptibles (al ser incorporadas por el espíritu humano y así devenir objeto de participación) de ser instrumentalizadas para concebir, pero no intrínsecamente destinadas a ello; son pues subsistentes más allá de tal función.

Todo ello configura el mito bajo el cual a la vez se hace accesible y encubre esta teoría (tan elemental como difícil de asumir en todas sus consecuencias) según la cual, para que se dé percepción, necesario es que en lo dado la dispersión no sea exhaustiva, la individualidad no sea el único referente, un rasgo común otorgue unidad a una pluralidad frente a otra pluralidad, y en consecuencia, reconociendo tal rasgo en un individuo, identificarlo como tal o tal.

La forma platónica no es un particular modélico subsistente respecto de esas eventuales proyecciones que constituirían los particulares materializados. La forma platónica es un *universal,* es decir lo unívoco en una pluralidad: pluralidad desplegada en el espacio (cuando el «objeto» aquí presente y el alejado unos metros responden al común rasgo de la *humanidad);* pluralidad desplegada en el tiempo (cuando $\sqrt{2}$ se presenta a mi espíritu como el mismo número irracional que el que ocupaba mis cálculos anteriores); pluralidad —en fin— desplegada a la vez en espacio y en tiempo (cuando otro ser humano ha tomado el relevo del que hace un momento me dirigía la palabra). Mas a la tesis de que el universal es *condición* de posibilidad de que se den particulares y, por consiguiente, que de ninguna manera puede (como pretenden los empiristas) ser erigido a partir de los mismos, el platonismo añade una segunda tesis de enormes consecuencias, a saber: el universal como rasgo propio del espíritu humano (no decimos como modelo simplemente *separado,* tanto de la naturaleza como del lenguaje) queda exento de las ya evocadas alteraciones que caracterizan a la forma materializada. En términos claros: la *mesa* como idea-concepto (es decir como instrumento de la humana percepción) responderá exclusivamente a la definición unívoca de la que (por las perturbaciones introducidas por la materia) se alejan más o menos las mesas empíricas.

Anclado en esta diferencia, el amigo de las formas tiende a alejarse de la observación de las especies o for-

mas empíricas para concentrarse cada vez más en los rasgos que cabe deducir analíticamente de la definición; el amigo de las formas viene así a ser un amigo del *a priori.* Por su deseo de ver, es un apasionado del detalle, mas por su prurito de precisión soslaya y aun desprecia lo adyacente, lo que de la definición no se desprende.

Ciertamente, el marco natural le remite inevitablemente a la dificultad de atenerse a los rasgos definitorios. La contingencia juega un papel demasiado determinante entre las condiciones de nuestra subsistencia como para hacer abstracción de las diferencias no específicas. Llamado a convivir con las especies animales y confrontado al comportamiento de las mismas (como lo será el también —a su manera— «amigo de las formas», Aristóteles), difícilmente un clasificador podrá hacer abstracción, por aleatorias, de las diferencias inter-específicas.

Pues tal abstracción, cabría decir, equivaldría a sacrificar el conocimiento auténticamente operativo por una sombra que perdería en contenido real lo que habría ganado en precisión.

De ahí la importancia que para la disposición platónica llegará progresivamente a tener una disciplina como la matemática. La *filia* de las formas no puede menos que sentirse aleccionada al comprobar que los geómetras sólo alcanzan realmente a enriquecer su disciplina cuando erigen en soporte de sus discursos y proposiciones una entidad literalmente irrepresentable, o mejor dicho, una entidad de la que toda representación sensible es tan sólo apoyadura o peldaño.

El geómetra aparece a Platón como aquel que se mueve en el espacio de las formas sensibles (es decir, en el espacio donde un línea es *de facto* bidimensional y un plano tridimensional)... tan sólo para trascenderlo: para afirmar proposiciones que una figura sensible sólo puede verificar *relativamente,* o sea, con nivel de aproximación más o menos aceptable.

Complementariamente, el comercio con las determinaciones numéricas genera fácilmente la convicción de que éstas no son reductibles a meras abstracciones a partir de la realidad sensible. Basta para ello pasar de la consideración de los números enteros a la consideración de los números fraccionarios y *a fortiori* de los irracionales. Pues si bien cabe suponer que *tres* surge como abstracción a partir de tres sillas o tres mesas, ¿dónde hallar *raíz cuadrada* de dos sillas?

Así, incluso el carácter auténticamente aporético de los números irracionales puede ser utilizado como instrumento a la hora de reafirmarse en la convicción de que el orden numérico es irreductible al orden de la percepción sensible.

## Forma más allá de la semejanza

El proceso que transforma el elemento geométrico-numérico en forma sensible puede ser entendido como auténtica mutación o simplemente como mezcla. De ello nos ocuparemos más adelante. Señalaremos por el momento que cuando Platón (o sus discípulos: Jenócrates, Espeusipo...) inicia el viraje pitagorizante ninguna práctica científica o técnica (salvo las más elementales evocadas respecto del pitagorismo) apoya seriamente la tesis del carácter fundacional del orden matemático. Se trata de una especie de intuición, tanto más premonitoria cuanto que por lo esencial no difiere grandemente de la que siglos más tarde Galileo expresa en su *Saggiatore* al asignar como objetivo al filósofo la exploración del elemento matemático del universo: *«la filosofía está escrita en este grandísimo libro que continuamente está abierto ante nuestros ojos...»*. Señalaremos al respecto que en este momento tampoco tal afirmación tiene otro carácter que el de una certeza *a priori*. Sería erróneo pensar que el adelanto científico desde la Antigüedad vendría a dar con-

sistencia en tiempos de Galileo a afirmaciones que cuando Platón escribía no tenían sino base especulativa[1].

Hemos considerado más arriba la actitud del que estima que sólo una semejanza contingente ha dado lugar a un concepto *específico* de naranjo, disposición para la cual una teoría del conocimiento como la platónica ortodoxa (mas asimismo la aristotélica contra la que se elevan la visión galileana y cartesiana) equivale a un proceso de inversión de valores que cabría caracterizar así: tras repudiar la figura propia de lo individual se deifica ese aspecto accidental suyo que es el rasgo común con otro individuo para, finalmente, llegar a considerar que la primera es tan sólo resultado de la materialización de la forma en que consistiría la segunda.

La pregunta que, de la manera más directa posible, queremos ahora abordar es la siguiente: al hacer abstracción de la forma específica, ¿qué determinación ofrece el individuo *x*?

Ninguna, responde ciertamente el platónico ortodoxo: fijándose detenidamente, todo lo que de *x* digamos es proyección de una forma universal, o de uno de los componentes de la misma.

La respuesta —irritada— del oponente será la siguiente: los elementos diferenciales constitutivos de una

---

[1] *«En 1623, para documentar la afirmación de que la naturaleza es matemática, sólo se disponía, de hecho, de las viejas notaciones sobre la longitud de las cuerdas vibratorias, la inexacta ley de refracción debida a Kepler, el principio de Arquímedes y, desde 1609, las leyes de Kepler... pero es sabido que Galileo se mostraba muy reservado ante los descubrimientos de Kepler... No menos sugerente es el caso de Descartes. Antes de emprender cualquier experiencia soñó ya con construir sobre los fundamentos tan firmes y sólidos de las matemáticas un conocimiento seguro. Pero el caso de Galileo o el de Descartes es propiamente el de toda aquella generación de científicos.»*

Lenoble, R., y Belaval, Y., «La révolution scientifique au XVIII[e] siècle», en *La science moderne*, París, P. U. F., 1958 (trad. esp. de Manuel Sacristán, Barcelona, Destino, 1972, pág. 220).

especie no los encontramos ciertamente en *x* si miramos más allá de la superficie y ello precisamente porque son meramente superficiales: mirando en el «interior» de *x* no veremos *tronco, ramas, verde,* etcétera, tampoco tendremos percepción acústica, olfativa o táctil propiamente dichas — o sea, exclusivas—..., es decir, habremos perdido de vista todas aquellas determinaciones *cualitativas* mediante las cuales efectuamos una ordenación inmediata de nuestro entorno ordinario. Mas sí percibiremos *dimensión, figura, tiempo, espacio, movimiento... «y otras cosas por el estilo»* (la expresión es de Descartes), entre las que desde luego no contará ninguna de las que son correlato en exclusiva de un sentido particular.

En la percepción que se da cuando vamos más allá del universo de las formas cualitativas (seguirá argumentando el oponente), entre las que usualmente nos desenvolvemos, no interviene nunca un sentido en exclusiva (y por eso no hay color, no hay olor, no hay rugosidad ni lo contrario) ... juegan en cualquier caso varios o todos los sentidos *a la vez* y por eso hay aquello que, precisamente por ser su fundamento, explica que alguna vez los sentidos jueguen de manera separada y eventualmente *yuxtapuesta* (al color se *aúna* el olor, el tacto o el sonido).

El asunto que, de manera burda, estamos aquí sintetizando es hasta tal punto clave respecto al problema de lo que *percibir* significa para un ser humano, que (cabe decir) por él pasa la revolución indisociablemente filosófica y científica que evoca el nombre de Galileo. La cuestión en efecto de saber si lo fiable en un objeto dado son las notas sensibles *(sensibilia propria),* es decir, las perceptibles por un solo sentido o las *communia* (correlato posible de más de un sentido) ocupa las diatribas de los filósofos que le preceden, y en tales diatribas se posiciona Galileo a favor de la primacía de los *sensibilia communia.* Tal es asimismo el posicionamiento de Descartes del que nos limitaremos, antes de cerrar este

momento de la reflexión, a citar uno de sus textos más célebres:

*«Y por igual razón, aun pudiendo ser imaginarias esas cosas generales, a saber: ojos, cabeza, manos y otras semejantes, es preciso confesar, de todos modos, que hay cosas aún más simples y universales realmente existentes, por cuya mezcla ni más ni menos que [como en el caso de un cuadro] por la de algunos colores verdaderos, se forman todas las imágenes de las cosas que residen en nuestro pensamiento, ya sean verdaderas y reales, ya fingidas y fantásticas. De este género es la naturaleza corpórea en general y su extensión, así como la figura de las cosas extensas, su cantidad y magnitud, su número y también el lugar en que están, el tiempo que mide su duración y otras por el estilo.»*

De este texto, en el que todas las líneas son clave, cabe para nuestros intereses destacar la afirmación de que las imágenes que de las cosas tenemos se forman por mezcla de todo aquello que es al final mencionado: conceptos de tiempo, espacio, cantidad, etcétera, que no son objetos entre otros por ser *lo que sustenta* la objetividad; conceptos que no percibimos cabalmente cuando nuestros sentidos funcionan separadamente (funcionan literalmente de forma *abstracta),* pero que sí percibimos cuando nuestra capacidad perceptiva se agudiza, es decir, cuando (al igual que hizo Platón en un momento quizás ya excesivamente crepuscular de su ciclo) dejamos de considerar a la matemática como una aventura más o menos contingente del espíritu para ver en ella la expresión misma del espíritu que se pone en movimiento: movimiento que apunta, no a dejar de lado el mundo de las cualidades, de las percepciones que pueblan nuestra existencia sino, por el contrario, reencontrar el soporte que permitiera desenvolverse con garantía entre ellas.

En su comentario a Euclides, tras referirse a la matemática como a la disciplina que se justifica por sí misma y no por la rentabilidad que eventualmente procura, el filósofo Proclo escribe que a ella se consagran los hombres tan sólo cuando han quedado cubiertas las necesidades apremiantes de la vida. Perspectiva trivialmente idealista, frente a la que alzaríamos objeciones análogas a las que más tarde expondremos relativamente a la función de la plástica. La matemática parece más bien formar parte de esos ingredientes que —tratándose de la vida humana— hacen de lo aparentemente elemental algo trivialmente mediatizado. La matemática está presente en cada uno de esos gestos que apuntan a la subsistencia o al confort, mas ello no es óbice para que, garantizados ambos, la matemática pueda efectivamente ser considerada por sí misma... como se considera por sí mismo aquello en que se barrunta un soporte clave de lo que nos rodea y de lo que nos acontece. Soporte en cualquier caso de intuiciones (como la equivocidad del ángulo recto en el artista al que después nos referiremos) cuya fragilidad residía precisamente en el hecho de ser meras intuiciones.

Barruntar que la matemática afecta como lo hace la verdad, barruntar que el lenguaje mismo en su núcleo esencial conlleva determinaciones de orden matemático y así erigir el pensar la matemática en parte de la tarea misma del pensar...

Todo ello exige un esfuerzo exhaustivo que, en las circunstancias impuestas por la división social del trabajo, puede superar las fuerzas de que se dispone. Esfuerzo por reencontrar, por *rememorar,* más correlativamente, esfuerzo por *conservar.* Pues la matemática se halla particularmente vinculada al olvido y así símbolos elementales desde el punto de vista de la información, pero que sólo trabajosamente han sido asimilados o desvelados,

son una y otra vez absorbidos por un fondo quizás coincidente con aquel en el que se abisma la memoria de hechos y circunstancias del pasado. La matemática puede así llegar a erigirse en símbolo de una ascesis espiritual que cabría concretar en la sentencia: *aprende hoy la ecuación que olvidarás mañana.*

Y si en esta lucha contra la amnesia, en la durísima tensión por arrancar a la sombra, surge el sentimiento de hallarse *a priori* vencido, de que todo conocimiento está intrínsecamente amenazado y todo símbolo potencialmente abismado, sostiene entonces la certeza de que la renuncia (quizás con sentimiento de alivio) lo sería a perdurar como ser de razón y juicio y por ello equivaldría rigurosamente a lo letal. Hacemos así nuestra la filiación que hizo interrogarse al poeta: *«¿dónde hallar seguridad y verdad si no se encuentra siquiera en el pensamiento matemático?»*

## Del intelecto calculador al intelecto topológico

La tesis que en las páginas que preceden se intentaba apuntalar es la siguiente:

Platón efectuó un viraje absolutamente lúcido cuando al final de su aventura filosófica abandonó la tesis ortodoxa de las ideas para buscar tras éstas un soporte matemático. Tal viraje no debe ser entendido como una renuncia a una filosofía de las formas sino tan sólo como renuncia a ver la forma como rasgo universal común a las percepciones particulares que nos ofrece un determinado sentido: la *blancura* como denominador común de lo *más o menos blanco* que en esta mesa o en aquel papel percibo; la acidez como denominador común de la ácida percepción que vinagre y limón me procuran, etcétera.

La característica esencial de la nueva disposición es que la *filia* de la forma no se confunde ya con un privi-

legio de la *semejanza.* Útil es al respecto evocar la prodigiosa constatación pitagórica de la correlación entre la altura de la nota musical (sonido) y la longitud de la cuerda. Esta última determinación es del orden de la magnitud, la primera es del orden del registro acústico. No hay entre ambas ninguna relación de semejanza y sin embargo... la magnitud de la cuerda da cuenta de la altura y en tal medida cabe decir que constituye su forma inteligible (exactamente lo que desde el principio Platón buscaba).

Lo inteligible, por así decirlo, ha cambiado de marco. Según expresión que ya hemos utilizado, Platón pasa de considerar la matemática como propedéutica de la filosofía a considerarla instrumento nuclear de ésta. Pues de ninguna manera Platón renuncia a la filosofía y a la vocación de ésta de «salvar las apariencias», de *dar cuenta* de lo que se muestra. Ciñéndose a lo que aquí es la modalidad que adoptamos para abordar el problema: de ninguna manera Platón renuncia a encontrar un sostén de nuestra percepción, a mostrar que lo que *vemos* (metáfora de lo que oímos, etcétera) está efectivamente bien visto, pues *responde* a lo que *cabe ver.*

La confianza radical en la razón sigue caracterizando a la nueva disposición. Mas, simplemente, tal razón ha dejado de privilegiar el universo de los predicables cualitativos para depositar su esperanza en aquello que (siglos más adelante y de la mano de Galileo, Descartes o Newton) aparecerá como razón matemática, es decir, como disciplina que otorga soporte a lo real en base a las determinaciones de la matemática[2].

---

[2] No es éste el lugar para interrogarse sobre las circunstancias históricas que hicieron que se difiriera durante tantos siglos el fructificar de la nueva actitud. Señalemos tan sólo que entre el platonismo aristotelizante que impera en la teoría de la escolástica ortodoxa y la subversión que supone Galileo se inserta la tarea de la filosofía llamada

Ha de explicitarse, no obstante, en qué sentido hablamos aquí de matematización: no se trata de erigir en fundamento tanto el *quantum* discreto como el *quantum* continuo; no se trata tanto del número como de la dimensión; no tanto de aritmética como de topología. Todo ello en conformidad con la reflexión del pensador que ha dado la pauta a este *postcriptum.* Nos referimos a René Thom, cuya obra, indisociablemente científica y filosófica, restaura el universo de las diferencias cualitativas en un horizonte matemático mucho más próximo de la exploración del newtoniano *sensorium Dei* que del leibniziano *intelecto divino.*

* * *

---

*nominalista,* cuyo rasgo esencial consiste precisamente en sostener que las cualidades universales ni tienen presencia alguna en la naturaleza (sea bajo forma platónica de participación o bajo forma aristotélica de inherencia) ni son arquetipos inherentes al espíritu, sino meras representaciones asténicas de lo que propiamente son las cosas. Contrariamente a lo que podría pensarse, tal filosofía, destructora de los predicados de los que se nutría la ciencia aristotélica, no abre la vía al empirismo sino a la exploración matemático-filosófica del universo de la que nos estamos ocupando.

Por otro lado, al señalar la afinidad entre el platonismo tradicional y el aristotelismo no ignoramos las enormes diferencias que se dan entre ambas filosofías (hurgar en una de ellas posicionándose a favor de Aristóteles es precisamente uno de los objetivos de esta reflexión). Simplemente indicamos que ambas coinciden en privilegiar la cualidad común a la hora de dar cuenta del proceso de identificación de un individuo. Platonismo tradicional y aristotelismo sustentan por igual la reducción de la forma a determinación cualitativa (y correlativamente de percepción a lo que se ofrece a través de facultades sensitivas operando distintamente). Mas en la medida en que el platonismo tardío matematiza su teoría de las formas, se halla más cerca de la revolución ontológica que constituyó la gran filosofía post-galileana.

Nos interesa la forma: aquello que cabe ver por ser lo que da razón... o viceversa: aquello que da razón por ser lo que cabe ver.

A la forma nos acerca el trabajo de los filósofos-científicos que en la filiación de Galileo han explorado el trasfondo matemático del universo. Uno de los instrumentos determinantes en esta exploración fue la disciplina matemática conocida como cálculo diferencial o asimismo cálculo infinitesimal. Sin ella ni la física newtoniana hubiera podido formalizar las leyes que regulan el comportamiento de los planetas en su movimiento en torno al sol, ni Einstein hubiera podido avanzar sus sorprendentes teorías sobre la relatividad general.

El cálculo diferencial plantea por sí mismo filosóficamente un problema fundamental: precisamente el de saber si se trata o no de un cálculo en el que se halla implicado el infinito. No podemos aquí abordar este asunto. Limitémonos a señalar que hasta mediado nuestro siglo ninguna teoría filosófica o matemática tenía base legítima para afirmar que efectivamente en tal disciplina el infinito se hallara en juego. De hecho las teorías que en el siglo XIX se propusieron poner orden terminológico y metodológico en esta disciplina concordaron todas ellas en suprimir toda referencia al infinito, sustituyendo la noción imprecisa de *infinitesimal* por la noción de *límite.* Sin embargo, hoy en día, desde la aparición de la obra fundamental del matemático Abraham Robinson llamada *Non Standard Analysis,* cabe una reinterpretación de todos (absolutamente todos) los teoremas y proposiciones del cálculo diferencial en términos que no hacen referencia alguna a la noción relativista de límite, sino a la noción de cantidad infinitamente pequeña *en acto;* es decir: el cálculo diferencial *puede* (de hecho no suele hacerse) hoy ser presentado como un efectivo cálculo en el seno de magnitudes infinitas, respon-

diendo así a un fantasma quizás tan antiguo como las propias matemática y filosofía. No es, sin embargo, ésta la vía por la que canalizaremos nuestra reflexión (aunque ello, desde luego, merecería la pena).

Nos interesa el cálculo diferencial para retomar la interrogación platónica relativa a las formas y mostrar (ni más ni menos) que constituye instrumento adecuado para dar respuesta a lo fundamental de dicha interrogación.

Antes de seguir tomaremos la precaución de *explicitar* que nuestro papel se limita a vincular la interrogación platónica con ciertas teorías que han podido darse gracias al cálculo diferencial, poniendo de relieve que estas últimas son respuesta —cuando menos parcial— a la primera. No somos nosotros ciertamente quienes hemos utilizado el cálculo diferencial para alcanzar esa teoría que da respuesta... respuesta —una vez más— a la obsesión platónica por determinar qué leyes regulan la ordenación del campo eidético y así sustentar lo que vemos en aquello que efectivamente *cabe ver.*

Como el instrumento de trabajo es el cálculo diferencial, el método no podrá sino ser matemático, es decir: la comprensión cabal de la tesis que vamos a ir avanzando no podrá darse sin la mediación del sustrato matemático que aquí nos vemos obligados a obviar. No obstante, estamos seguros de que cabe una comprensión de tipo más inmediato, comprensión que cabe llamar «intuitiva» en la medida en que el universo de las formas matemáticas está operando en todas y cada una de nuestras intuiciones. Esta regularidad nos la proporciona sobre todo el hecho de que el arte no ha esperado a que las sofisticadísimas teorías matemáticas que vamos a evocar aparecieran en el horizonte para (de una manera explícita o implícita) situar una vez y otra, y bajo los pretextos más diversos, ante nuestros ojos aquello que necesariamente está presente, simplemente porque sin su presencia no se darían las otras presencias.

De ahí que, en un tratamiento cabal del problema que estamos planteando, la referencia a los teoremas llamados de transversalidad o a la teoría clasificadora de las funciones diferenciables tenga correlato en la evocación de las obras por las cuales determinadas rugosidades en la madera o en la tela han venido a ser un componente en la historia del arte. Y así, los nombres de Dupin, Gauss, Baire o Morse se barajan si no conjuntamente sí en contrapunto a los de Durero, Leonardo, Van der Weyden... doble filiación en la que se inscriben, ya más cerca de nosotros, René Thom y Eduardo Chillida.

## Campo eidético y clasificación *a priori* de las funciones designativas de formas

Tomaremos de nuevo como punto de arranque el mito del *Timeo* y su figura protagonista de Demiurgo u obrero divino. Recordemos que la tarea de éste consiste en construir el mundo que constituye nuestro entorno, es decir, un horizonte tridimensional poblado de entidades sensibles que responden a formas definidas, afectadas por el tiempo o que se despliegan con mayor o menor *duración* en el tiempo. Para realizar la tarea, el Demiurgo no cuenta con nada de lo que acabamos de mencionar: no ciertamente con los objetos sensibles, que por hipótesis son *resultado* del trabajo efectuado, mas tampoco con el tiempo ni con el espacio, dada su inutilidad antes de que lo sensible se despliegue. El Demiurgo platónico dispone ya, sin embargo, de un mundo de formas, paradigmas de las que nosotros conocemos aunque «desencarnadas». Correlativamente a tales formas dispone de una materia prima (calificada por Platón de *khora)* absolutamente plástica, susceptible de recibir cualquier forma precisamente por carecer de forma propia. El Demiurgo imprimirá múltiples veces cada forma por él elegida (no se dice que lo haga con todas) en la *khora* y la huella que

resulta será la forma sensible, turbia, imprecisa respecto a la originaria, pero (a diferencia de ésta) susceptible de ser percibida por los ojos animados... Hasta ahí el mito.

Nuestro procedimiento ahora consistirá en modificar un tanto las condiciones en las que trabaja el Demiurgo: en conformidad a las conjeturas relativas al abandono por el platonismo tardío de la teoría de las ideas como expresión pura de las determinaciones cualitativas, privaremos al Demiurgo de las mismas. Consecuentemente haremos también abstracción de la *khora* al menos considerada como materia plástica en la que las anteriores eran susceptibles de imprimirse.

En compensación supondremos que el Demiurgo dispone de un espacio de dimensión en número arbitrario y de un entendimiento matemático-topológico, es decir: de una capacidad de inteligir cuáles son las características potenciales de un espacio, qué es lo que en el mismo puede darse (en función quizás de la dimensión) y qué es lo que de ninguna manera es en él concebible.

Supondremos asimismo, como buenos platónicos tardíos, que el campo eidético responde efectivamente a escritura matemática y que, para nuestros intereses, ésta se concretiza de la forma siguiente: todo estado actualizador de una potencialidad en el subespacio A de *n* dimensiones se traduce por una determinada función de A en el espacio R de una dimensión[3].

El hecho de que no otorguemos al Demiurgo ninguna otra cosa más que el espacio como tal y que estemos anunciando que ello bastará para que algo se configure, supone que el *espacio mismo* juega un papel de causa material. Tiene el espacio auto-capacidad de mutación para que la forma surja. El Demiurgo no añadirá nada al

---

[3] Concretamente se tratará de una de las funciones de $R^n$ en R que son infinitamente diferenciables, las cuales constituyen un conjunto designado por el símbolo $C^\infty$.

espacio: su acto de creación consistirá en dar las órdenes de que se cumpla lo que puede cumplirse.

Para conservar la analogía con el mito creativo del *Timeo* supondremos que le interesa al Demiurgo actualizar las potencialidades de un espacio de tres dimensiones. No decimos que el Demiurgo trabaja sólo con tres dimensiones, sino que *actualiza* lo que cabe en el espacio de tres dimensiones, operación en la cual tiene todo el derecho a utilizar como «auxiliar» un espacio de la dimensión que estime conveniente. Consideraremos que cada etapa en el proceso coincide con la contemplación por el propio Demiurgo de lo que es posible. Pues bien:

Pase lo que pase, en $R^3$, ello supondrá una pérdida de dimensión; en esta pérdida reside la primera condición de posibilidad de que haya novedad en el espacio, de que llegue a surgir una forma. Por otro lado, esta pérdida no será arbitraria, es decir, no es indiferente que se trate de pérdida de una o de dos dimensiones. En el origen se perderá exactamente una dimensión. En términos matemáticos aceptados: la emergencia de la forma pasa necesariamente por el emerger de una subvariedad de dimensión 2 y *codimensión* 1; nada puede ocurrir previamente a que tal cosa ocurra.

En conformidad a la intuición cabe esperar que el segundo momento consista en una nueva pérdida de dimensión. Lo interesante será entonces ver asimismo qué modalidad de entre las posibles imaginables es la concebible. Tal problema está vinculado a la cuestión siguiente: en el estadio de pérdida de una dimensión ¿cabe ya hablar de forma? No estamos seguros de ello: lo que emerge como forma mínima equivale al proceso de pérdida de una nueva dimensión en lo que ya constituía subespacio de dos dimensiones, lo que emerge como forma mínima es una superficie *con línea de pliegue.*

Que la acotación del espacio por introducción de progresivas condiciones generales se traduzca en pérdida de dimensión no chocaría probablemente demasiado con

la intuición que de la dimensión tengamos (sobre todo si esta intuición se halla ya moldeada por el trabajo geométrico). Más chocante aparecerá quizás el hecho de que la segunda etapa coincida (¡inevitablemente!) con la emergencia de una línea de pliegue, es decir, que la forma geométrica no pase en el origen por la *regularidad* de la delimitación de líneas en superficies planas, sino por la *singularidad* de la delimitación de líneas transformadoras del marco en que se inscriben, generadoras en él de una curvatura[4].

## Forma y dimensión perdida

Que tratándose del espacio $R^3$ tal sea la estratificación universal (presente ya por doquier donde $R^3$ es *percibido,* o sea, trasciende el carácter de mera entelequia) lo garantiza como ya se ha avanzado la simple observación de las condiciones generales en las que una estratificación se da, es decir: lo garantiza una ley a la que obedece la generalidad de las funciones de $R^3$ en R que hemos aceptado como designativas de los estados de nuestro espacio.

Sea pues $f$ una función de $R^3$ en R. El conjunto de los puntos $a = (x, y, z)$ que verifican $f(a) = 0$ constituyen naturalmente un subconjunto A de $R^3$, que puede even-

---

[4] *El cómputo en base al trazado de líneas rectas o curvas en una* superficie plana responde perfectamente al término *medida* presente en la palabra *geometría,* pero no enriquecerá nuestro saber si lo que nos preocupa es la forma. Esto tiene desde luego su traducción en la evolución misma de las disciplinas geométricas; cuando éstas se vieron enriquecidas con el *cálculo diferencial su interés se alejó progresiva*mente del estudio de las situaciones *regulares* para centrarse en el de las *singulares,* es decir, en aquellas en las que lo que está en juego es la emergencia de una forma.

tualmente coincidir con $R^3$ mismo, con el conjunto vacío, o con un conjunto diferente de $R^3$ pero no vacío.

Así, por ejemplo, si $f$ es tal que $f(x, y, z) = 0$ para todo $(x, y, z)$ perteneciente a $R^3$, entonces evidentemente A es igual a $R^3$.

Si $f(x, y, z) = k$ donde $k$ es una constante cualquiera diferente de 0, entonces A es igual al conjunto vacío.

Por el contrario, si $f(x, y, z) = x + y - z$, entonces $f(x, y, z) = 0$ sólo para un subconjunto constituido por los $(x, y, z)$ tales que $z = x + y$. Así (1, 2, 3) o bien (2, 8, 10) pertenece a A, mientras que (1, 2, 4), (7, 8, 9) no pertenece a A.

Como es de sospechar el caso del que cabe esperar alguna cosa interesante es el último.

Fijémonos pues en la función $f(x, y, z) = 0$ limitándonos a observar lo que ocurre en el subconjunto A donde cualquier elemento verifica $z = x + y$, es decir, donde se da una función llamada *implícita* que hace depender a $z$ de las dos otras dos variables:

El hecho de que $z$ deje de ser una variable independiente tiene como consecuencia que dado un punto $(x_o, y_o)$ del plano $xy$ dejaremos de tener en cuenta todos los puntos $(x_o, y_o, z)$ del espacio excepto aquellos en los que $z = x_o + y_o$. O sea: en $R^3$ —donde $z$ es variable independiente— hay R puntos de la forma $(x_o, y_o, z)$. En A —donde $z$ es variable dependiente— sólo hay un punto de la forma $(x_o, y_o, z)$. Es imposible que en A se conserven las tres dimensiones; mas puesto que $x$ e $y$ sí se mantienen como variables independientes, se hace perceptible que A refleja exactamente la pérdida de una dimensión[5].

Así pues, la bidimensionalidad cuenta entre las condiciones necesarias de la emergencia de algo en el espacio de tres dimensiones.

---

[5] La demostración rigurosa de este extremo se realiza en base a un teorema de geometría diferencial.

Avanzábamos más arriba que, tras designar la aparición de una superficie, la segunda cosa que puede pasarle (o no pasarle, pero en tal caso, no le pasará nada, desde luego, no otra cosa en lugar de ésta) a una función general *f* es el de ser designativa del hecho de que tal superficie está *plegada.* Las condiciones matemáticamente expresadas de tal cosa son las siguientes: en el seno de los puntos *(x, y, z)* que pertenecen a A, es decir, que verifican $f(x, y, z) = 0$, se da un subconjunto C cuyos puntos verifican además $g(x, y, z) = 0$ para determinada función *g.*

Tendríamos en suma a C como conjunto de los puntos *(x, y, z)* que verifican $f(x, y, z) = 0$ y $g(x, y, z) = 0$.

Si C no es vacío (cosa que está garantizada si lo que emerge en el espacio ha de ser llamado *forma),* entonces constituye un continuo unidimensional, no una pluralidad discreta. Esta afirmación ha de sustentarse *a priori,* es decir, considerando la generalidad de las funciones de regularidad máxima de $R^3$ en R (así como sus implícitas) y no una en particular. No tenemos fórmula alguna identificadora de *f;* ésta es *cualquiera,* pero tenemos la seguridad de que la segunda cosa que puede singularizarla en el género de las funciones es que la precisa función *g* a ella adscrita tenga las características que avanzamos. Si suponemos las tres dimensiones del espacio de salida *(dominio* de *f* y *marco* del grafo de $\varphi$) como *presentes,* entonces, en el entorno de cada punto *a* perteneciente a C, la superficie A adopta la forma que el dibujo representa y que precisamente por bien conocida (se trata de lo más elemental que cabe *representar,* es decir, contemplar haciendo abstracción del tiempo) merece ser observada con cierto detalle (fig. 1).

fig.1

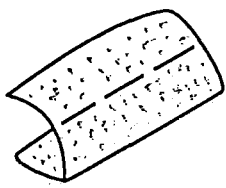
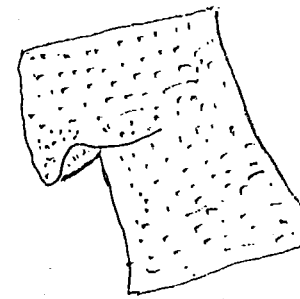


fig. 2



A es la superficie, espacio de dimensión *dos* y de codimensión (expresión que significa la pérdida de dimensión respecto de la originaria de $R^3$) *uno.* C es dentro de A la línea de pliegue sin la cual la superficie carecería de curvatura. ¿Qué otras posibilidades interesantes puede (o no) tener la función *f?* De hecho, en el marco que nos hemos dado, tan sólo una, a saber: que se den o no en C puntos *(x, y, z)* que verifican asimismo $h\ (x, y, z) = 0$ para una función *h* bien específica vinculada asimismo a la primera.

Si tal no fuera el caso, *f* constituiría la ley de una mera forma pliegue.

Por el contrario, si la condición se verifica, entonces surge en el límite de C (aunque, una vez más, no como negación sino más bien como matriz) un nuevo subconjunto F caracterizado respecto a C por el hecho de que expresa la pérdida de una nueva dimensión. Y como C era unidimensional, la dimensión de F dentro de $R^3$ es nula; F es un conjunto constituido por sólo un elemento *a,* que cabe llamar *frunce,* mediante considerable abuso de lenguaje (pues en realidad se trata tan sólo del punto emblemático del *dominio* de la función *frunce,* la cual considerada en su totalidad no posibilita representación alguna (fig. 2).

Confluencia doble de líneas de pliegue y confluencia triple de superficies plegadas coincidente con el

número de dimensiones de salida. Tal es la singularidad del punto frunce y la mayor que podemos alcanzar ateniéndonos al marco que nos hemos dado.

## La forma intrínsecamente perturbada

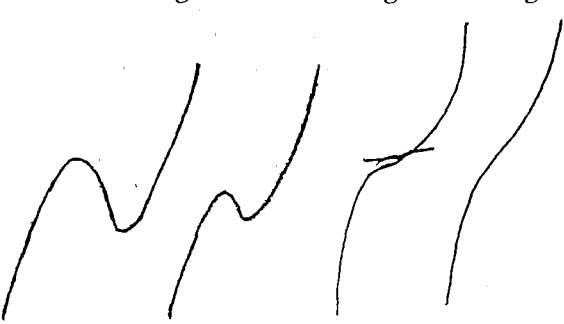
Avancemos asimismo que el arte ha dado también testimonio de un segundo aspecto que conlleva la emergencia de la forma, a saber, la intrínseca pluralidad de la misma, la imposibilidad de reducirla a modelo puro que sólo eventualmente (y en razón de intervenir variables exteriores) pudiera adoptar figuras perturbadas. En términos más precisos: no se da en el origen una función que *ulteriormente* vendría a ser modificada, sino una pluralidad de funciones, tan indisociables entre sí como jamás coincidentes; sólo tal heterogeneidad (que incluye necesariamente un momento de ruptura cualitativa) merece el nombre de forma.

Al introducirse en el universo de las formas (el campo *eidético)* no se adentra uno en absoluto en un mundo de identidades. Las únicas formas que se revelan fértiles son aquellas que llevan dentro una interna perturbación.

Un ejemplo geométrico que surge por todas partes:

Una fórmula como $x^3 + t\,x$ designa cualquiera que sea el valor de $t$ una curva en el plano. Si $t < 0$, tenemos un dibujo del tipo de la figura 3:

fig. 3 fig. 4 fig. 5



Hay aquí tres puntos interesantes: aquel en el que la curva pasa de convexidad a concavidad y aquellos en los que se invierte su tendencia creciente o decreciente.

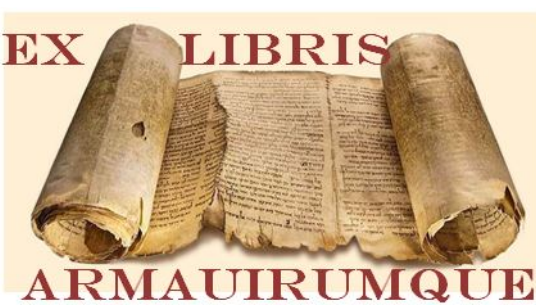
Si ahora tenemos $t = 0$, los tres puntos vienen a fundirse en uno solo (fig. 4).

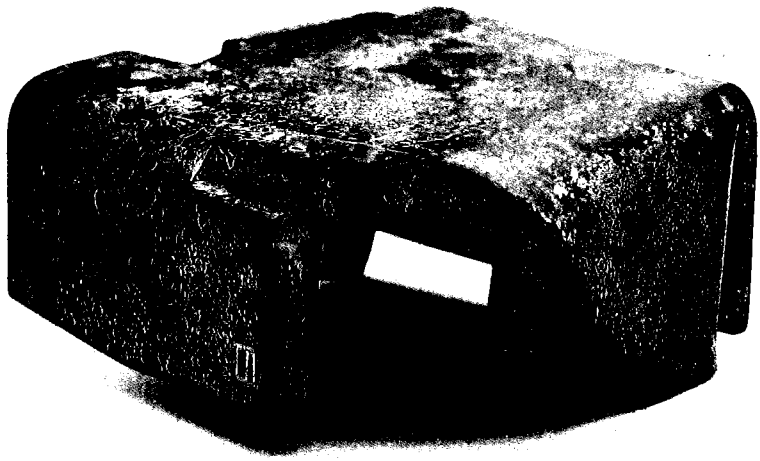
Si $t > 0$, no queda ya más que el punto de inflexión (fig. 5).

Pues bien: el platónico «ingenuo» consideraría por separado cada una de las tres figuras viendo manifestaciones sensibles de tres formas perfectamente diferenciadas.

La nueva perspectiva a la que nos abríamos tiende más bien a considerar que la forma reside en el proceso mismo que lleva de una a otra modalidad, que la riqueza de la forma pasa por interno *movimiento.*

Nuestra tarea será entonces la de retomar el proyecto platónico —dar cuenta de las formas— reinsertándolo en la nueva perspectiva. No privilegiar la semejanza conduce a buscar el concepto más allá de lo cualitativo; no separar la forma de un movimiento de perturbación conduce a que la alteridad, la materia o «cualquier otra expresión apta para designarla» (según las palabras del *Timeo)* sea inherente al campo eidético.





*La forma intrínsecamente perturbada: universo de pliegues y frunces. Locmariaquer I. Homenaje a René Thom* de Eduardo Chillida, 1987. (VEGAP. Madrid. 1995)

Este libro
se terminó de imprimir
en los Talleres Gráficos
de Printing 10,
Móstoles (Madrid)
en el mes de diciembre de 1995